

COLUMBIA UNIVERSITY
THE
LIBRARIES
IN THE CITY OF NEW YORK
GENERAL
LIBRARY



W. Arthur Jeffery



الجزء الخامس من

كِتَاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السبائكوني والثانية
للمولى حسن جلي بن محمد شاه القناري رسم الله الجميع وأنزلهم من منازل
كرمه المكان الرابع

(تنبيه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواظف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السبائكوني
ودونها حاشية حسن جلي مفصلاً بين كل واحد منها بجدول فإذا انعدت إحدى
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

عن تصحيح محمد بن الحسين الدين السبائكوني

﴿ الطبعة الأولى على نفقة ﴾

الحاج محمد قاضي نسائي المغربي البوشي

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

« لصاحبها عبد السميع »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

6
753
ZL3
M07
1907

V.5-6

الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد

خمس (المقدمة في تقسيم الصفات) التي هي أهم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها (الصفة الثبوتية) احتراز بهذا الفيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور (عندنا) يعني الاشاعرة (تنقسم الى) قسمين (نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد) عليها (ككونها جوهرًا أو موجودًا أو ذاتًا) أو شيئًا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تمقل أمر زائد عليها ومآل الباريين واحد (ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالنحو) وهو الحصول في المكان ولا شك أنه صفة زائدة على

(عبد الحكيم)

[قوله التي هي أهم الخ] ولذا لم يقل في تقسيمها وتقسيم الأعم قد يكون مما يتوقف عليه مباحث الاختصاص كما فيها نحن فيه فلذلك جعله مقدمة لها
[قوله وقد يؤخذ] في تعريفها كما سيجيء في قولهم المرض ما كان صفة لغيره تأييد لكون الصفة أهم
[قوله الصفة الثبوتية] أي ما لا يكون السلب معتبرا في مفهومه
(قوله نفسية) أي منسوبة الى ذات الشيء ونفسه غير زائدة عليه في الخارج
[قوله تدل على الذات] دلالة الأثر على التأثير لكونها مأخوذة من نفس الذات والمراد بالذات ما يقابل المعنى أي ما يكون قائداً بنفسه
(قوله دون معنى زائد الخ) أي لا يدل على أمر قائم بالذات زائد عليه في الخارج وإن كان مغايراً له في المفهوم فلا يتوهم أنه كيف لا يكون دالا على معنى زائد على الذات مع كونها صفة ولهذا ظهر أن الصفات السلبية لا تكون نفسية لأنه يستلزم أن يكون الذات عين السلب في الخارج
[قوله ما لا يحتاج وصف الذات] أي توصيف الذات به الى ملاحظة أمر زائد عليها في الخارج بل يكون مجرد الذات كافيًا في انشراحها منه ووصفه بها وهذا المعنى أيضاً لا يجوز أن يكون السلب صفات نفسية لاحتياجها الى ملاحظة معنى يلاحظ السلب بالنسبة اليه
[قوله تدل على معنى زائد على الذات] أي تدل على أمر غير قائم بذاته زائد على الذات في الخارج

ذات الجوهر (والحدوث) اذ معناه كون وجوده مسبوقاً بعدم وهو أيضاً معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلاً لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل أمر زائد عليها وما ذكرناه من تعريف الصفة النفسية والمنوية انما هو على رأى نفاة الاحوال ما وهم الا كثرون (وقال بعض) من أصحابنا كالفاضل وأتباعه (بناء على الحال) الصفة (النفسية) ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات (مع بقائها كالمثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرًا وذاتًا وشيئًا ومتعيزًا وحادثًا وقابلًا للاعراض أحوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفاؤها مع بقاء ذات الجوهر (والمنوية تقابلها) فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المنوية الى معالة كالمالية والقادرية ونحوها والى غير معالة كالعلم والقدرة وشبههما ومن أنكر الاحوال منا أنكر الصفات المعالة وقال لا معنى لكونه عالمًا قادرًا سوى قيام العلم والقدرة بذاته (وأما عند الممثلة فأربعة أقسام) أى الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى أقسام أربعة (الاول) الصفة (النفسية) فنال الجبائي

ولا شك أن السلوب لا يدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه

[قوله بناء على الحال] فانه سفة قائمة بوجود فنكون دالة على معنى زائد على الذات فلا يصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض افرادها كالجوهرية والقونية والسوادية (قوله ما لا يصح توهم الخ) أى لا يكون توهم الارتفاع صحيحاً مطابقاً للواقع ولذا لم يقل ما لا يتوهم فان التوهم يمكن بل واقع لكن خلاف ما في نفس الامر (قوله ولا يمكن تصور انتفاؤها الخ) أى تصورًا مطابقاً للواقع فلا ينافى ما قرر من أنه يمكن تصور انفكاك اللازم عن اللزوم وان كان للتصور محال بخلاف الذاتي فان التصور فيه كالتصور محال (قوله الى أقسام أربعة) بتقسيمين الاول الصفة الثبوتية اما أن تكون أخص صفات النفس وهي الصفة النفسية أولا فهي اما أن تكون معالة بمعنى زائد على الذات فهي للمعالة أولا تكون معالة كالعلم والقدرة منا والعالمية والقادرية للواجب تعالى فعل هذا يحقق الواسطة بين النفسية والمنوية والثاني الصفة اما أن تكون حاصلة بتأثير التفاعل وهي الحدوث أو تابعة لها من غير تأثير متجدد فيها سواء كانت معالة بمعنى زائد أولا والصفات النفسية خارجة عن التقسيم

[قوله بناء على الحال] وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس كما مر

(قوله ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات) قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من مرشد الوحدة والكثرة فليُنظر فيه

وآبأه منهم (هي أخص وصف النفس) وهي (التي بها يقع التماثل) بين المتماثلين
(والتخالف) بين المتخالفين كالسوادية والبياضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس)
في ذات واحدة ولم يجمعوا اللونية مثلاً صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الا كثرون)
من المتزلة الصفة النفسية (هي الصفة اللازمة) للذات (بجوزوه) أي جوزوا بناء على
ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشي واحد متعددة ككون
السواد سواداً ولونا لوناً وشيئاً وعرضاً ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالماً وقادراً فإنه لازم
لذاته (وانفقوا) وفي نسخة المصنف وأثبتوا (أنها) أي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود

(قوله وهي التي الخ) زاد الشارح قدس سره لفظ وهي إشارة الى أن الموصول مع الصلة خبر لقوله
هي بيان لحكم الصفة النفسية لزيادة التوضيح وليست صفة تقيدية لخراج شيء فان أخص وصف
الشيء لا يكون الا ما يكون مأخوذاً من تمام الماهية بخلاف المأخوذ من الجنس فإنه أعم منه صدقاً والمأخوذ
من الفصل القريب فإنه أعم مفهومهما وإن كان مساوياً له من حيث الصدق كالناطقية والانسانية

(قوله ولم يجوزوا الخ) الامتناع أن يكون لشيء واحد ماهيتان

(قوله ولم يجمعوا الخ) وكذا القابضية والاولى التعرض لها

(قوله الصفة اللازمة) وهل هذا لا واسطة بين النفسية والمعنوية

(قوله أخص وصف النفس الخ) قد بينا فيما سبق ان المراد وصف لا أخص منه لا أنها أخص من
جميع أوصاف النفس لتتحقق الصفة النفسية في المركبات التي فصلها يساوي نوعها لكن التماثل بالنوع
ليخرج الفصل بقوله التي بها يقع التماثل وعلى هذا ينبغي ان يجعل وصف النفس أعم من الصفة النفسية
حتى لا يتنافى قولهم بعدم جواز اجتماع صفتي النفس ثم ان قادية الله تعالى ومالهية خارجة عن الاقسام
الاربعة على قسم الحيواني الا ان يدرجها في الصفة المعنوية ويقول بتعليقها بالالوهية كما يقول به ابنه أبو
أبو هاشم ثم الاجناس والفصول وكذا لوازم الماهية أيضاً خارجة على تقسيمه من الاربعة ولا يجدي ان
يقال مذهبه ان الكل مشترك في الذات والحقيقة والتمايز بالاحوال فقط على ما سيحكي في الاطيات لان
الكلام في الحيوان والناطق سواء عدا جلياً وفصلاً أم لا الا ان يدرجها في المعنوية ويقول بتعليق
الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية

(قوله يشترك فيها الوجود والمعدوم) فان قلت العالمية والقادية ونحوهما من توابع الحياة عندهم
فلا يوصف بهما المعدوم مع أنهم عدوها من الاحوال فكيف يصح الحكم بوجود اشتراك المعدوم
والموجود في الصفات النفسية قلت هم يجوزون انصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولا يتنافى عندهم
ايها من توابع الحياة لان المعدوم عندهم منصف بالحياة ولذا عد الرأزي جهالة بينة كما سبق في
خاتمة المقصد السادس في ان المعدوم شيء أم لا

(والمندوم) بمعنى أنها تكون ثابتة لشيء في حالتي وجوده وعدمه * القسم (الثاني) الصفة
 المعنوية فقال بعضهم) هي (الصفة المعلقة) يعني زائداً على ذات الموصوف ككون الواحد
 منا عالماً قادراً (وقيل) الصفة المعنوية هي الصفة (الجائزة) أي غير اللازمة للثبوت
 لموصوفها * القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عندهم (الحدوث وليست)
 هذه الصفة أعني الحدوث صفة (نفسية اذ لا تثبت حال المدم) مع ان المندوم الممكن عندهم
 متصف بكونه نفسياً (ولا) صفة (معنوية لانها لا تمل بصفة) القسم (الرابع) الصفة
 (التابعة للحدوث) وهي التي لا تحقق لها في حالة المدم ولا يتصف بها الممكن الابد وجوده
 (ولا تأثير للفاعل فيها) وهي منقسمة الى اقسام (فمنها) ماهي (واجبة) أي يجب حصولها
 لموصوفها عند حدوثه (كالتميز وقبول الاعراض للجوهر) وكالحلول في المحال والتضاد
 للاعراض وكإيجاب الملة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها
 عند حدوثها (ومنها) ماهي (ممكنة) أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي
 اما (تابعة للارادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة أو معصية) وتعظيماً أو اهانة فان

(قوله بمعنى أنها إلخ) لا يمتنع أنها يتصف بها الموجود والمندوم مطلقاً كما يتبادر الى الفهم
 (قوله منا إلخ) بخلاف عالمية الواجب تعالى وقادريته فانها غير معانة بمعنى زائد على الذات عندهم
 لتفهم الصفات

(قوله مع أن المندوم إلخ) لم يظهر لي فائدة هذه الضميمة مع أن الكلام تام بدونها لانه اذا لم يكن
 ثابتاً حال المدم لم يكن عندهم صفة نفسية لانها ثابتة حالتي الوجود والمدم
 (قوله وهي التي لا تحقق إلخ) بهذا يمتاز عن الصفة النفسية والحدوث
 (قوله ولا يتصف إلخ) احتراز عن الوجود
 (قوله ولا تأثير إلخ) أي امالة

(قوله وقيل هي الصفة الجائزة) لا يمتنع صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولو على بعضه الا ان
 يعتبر قيد آخر يخرجها أو يكتفي بالامتنياز بالحينيات
 (قوله ولا صفة معنوية لانها لا تعلل إلخ) هذا التعليل يدل على أنه أراد ان الحدوث ليس صفة
 معنوية بالاتفاق أي على التفسيرين والا فالظاهر أنه على التفسير الثاني منهما اذ الظاهر ان المراد بالصفة
 الجائزة غير اللازمة في حالتي الوجود والمدم والحدوث كذلك
 (قوله وكالحلول في المحال والتضاد للاعراض) لا يصح الا بالنسبة الى بعض الاعراض لعدم الحلول
 في الثناء على ما سيأتي الا عند بعض المعتزلة

الفعل قد يوجد غير متصف بشئ من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وإرادة وككون الامر
أمراً فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون أمراً اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل (و)
اما (غيرها) أي غير تابعة هو الارادة بشرط كون الفاعل عالماً به وقد انفقوا على ان ما يؤثر
فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة
فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدوراً مختصراً للمريد دون ما كان منها ضرورياً
وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين (و) بينهم خلاف (في
الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوباً) كالفيح فيكون من قبيل الواجبة (أو) هو مما هو
يتبع الحدوث مشروطاً (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

◀ المرصد الاول في إجماع الكلية ▶

الشاملة لجميع الامراض (وفيه مقاصد ٥ الاول في تعريف المرض اما) تعريفه (عندنا موجود
قائم بتعريف) هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة
والجواهر اذ هي غير قائمة بتعريف وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالتعريف هو
الاختصاص الناعت أو التابعة في التعريف والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة

(قوله وككون الامر أمراً) أي كون الصيغة المختصة طلباً للفعل استعمالاً

(قوله تابعة لحدوث العلم) ولذا لا ينصف علم الباري بشئ من الضرورة والكسب

(قوله ما كان مقدوراً بالعلم) وأرادنا مقدورة مختصة عندهم بناء على انهم فسروا الارادة بميل يتبع

اعتقاد النفع لا بالصفة المرجعة فلا يرد انه لو كانت الارادة مقدورة لزم تسلسل الارادات

[قوله كما ستعرفه] في بحث امتناع قيام العرض بالمرض

(قوله بلا قصد وإرادة) قيل عدم القصد متنوع قابله لعدم الشعور به

[قوله بشرط كون الفاعل عالماً به] والا فجرد ارادة الفاعل اتقان فعله لا يؤثر فيه

[قوله ما كان مقدوراً مختصراً للمريد] فان قلت ارادتنا ليست مقدورة لنا أصلاً والا احتاج حصوله

فينا الى ارادة أخرى وهكذا الى ما لا يتناهي قلت هذا إنما يلزم اذا فسرت بالصفة المختصة لاحد طرفي

المقدور بالوقوع كما هو مذهب أهل السنة وأما اذا فسرت بالميل التابع للاعتقاد بالنفع أو بنفس ذلك

الاعتقاد فيجوز ان تكون مقدورة ومختصة كما سيبيح في بحث الارادة

المرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان المرض من اقسام الوجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات (واما تعريفه) عند المتزلة فما لو وجد لقام بالمتعيز (وانما ختاروا هذا التعريف لانه) أي المرض (تأبى في القدم عندهم) منعك عن الوجود لئلا هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتعيز حال العدم بل اذا وجد لمرض قام به (ويرد عليهم الفناء) أي فناء الجوهر (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائما بالمتعيز الذي هو الجوهر لكونه متافيا للجوهر فلا يتدرج في الحد (ولا يعكس) ايضا (على أصل من أثبت) منهم (عرضا لاي محل

(قوله وهو منقوض اليه) لا بل يخص كذا بالوجود

(قوله صفاته) أي فانها ليست باعراض سواء على أن المرض قسم لحدوث مع صدق التعريف عليه اذا قيل بالمبرية بين الذات والصفات والا فخرجة قيد القيرية

[قوله ولا يقوم اليه] بناء على قولهم ان الذات في الاعدومات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فانه من حيز من الوجود لا يعد بعضهم فانهم قالوا بانصف الاعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة وقد مر ذلك

[قوله أي فناء الجوهر] فسر به فناء الجوهر ان المرض لا يبقى زمانين عندهم حتى يطرأ الفناء كما سيحضر في المقصد الثالث من اربعة الثاني من موقف الجوهر

(قوله وهو معدوم بالصفات السلبية) وبالاعدام ايضا ما ان يحال على الماهية أو يصر الصفات السلبية بما يتناول الاعدام

[قوله اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات] وما اذا لم يقل بذلك فيخرج بقيد تعبير وهذا انما يصح اذا حصل عدم التعابير بالصفات القديمة كما صرح به البعض والا يخرج جميع الاعراض لانها ليست غير الذات عند البعض كما سبق تخصيصه

(قوله فما لو وجد لقام بالمتعيز) قيل الاولى ان يقال فما اذا وجد بينهم امكان الوجود فيخرج الاعدام والاصوب ولك ان تتبع كون السلوب والاعدام على تقدير وجوده قائمة بالمتعيز لجوار قبيها بنفسها بناء على ان وجودها محال جاز ان يستلزم محالا آخر ثم لو يد بعد لو ماد لظهر خروجها عن التعريف وشمولها للموجود بالفعل

(قوله ويرد عليهم الفناء الخ) هذا على المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما سيد كره الشارح في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفناء قائم بالفاني

كأبي الهذيل) الخلاف (للكلام) فإنه قال إن بعض أنواع كلام الله لا في محل وكبعض البصريين
لثانيين بأرادة قائمة لا في محل والامتناع من إطلاق لفظ العرض على كلام وأرادة حادثين
بلا ينفست إليه (وأما) تعريفه (عند الحكماء) فإهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع

[قوله والامتناع الخ] دفع لما يتوهم من أن خروجها لا يبصر لانه لا يطلق العرض عليهما يعني أن
عدم الإطلاق قاذبا لا يوجب علم دخولها فيه

(قوله فإهية) ذكر حسب الخ) اعلم عاقل والموجود الممكن إلى الجوهر والعرض وعرفوا الجوهر بالموجود
لا في موضوع ولما ورد عليهم لا شك أنه يدرم أن لا يكون الجوهر له صفة في ذاته جوهر لكونها موجودة في
موضوع مع أن الجوهر جوهر سواء بسواء لا يدرى العقل في أن وجوده لا يدرى قالوا المراد إهية إذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع أي لا في ذاته الخ) لمحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجدت لم يكن في
موضوع سواء وجد في الخارج أو لا لأنه تعريف شاذ ثم أبى عراض أن لا يكون موجودا بالفعل في موضوع
ولأنه لا ينبغي أن يكون الشيء الواحد جوهر أو عرضا بناء على أن العرض هو الوجود في موضوع لا يمكن
في موضوع إذا وجدت كذا قال علق الدواني في حاشية القديسة في بحث الوجود الإلهي ونسبه من
الوجود الإلهي ونسبه من حاشية بعده ومن لعدم شرائط الوجود بالفعل في الجوهر حتى قال بعضهم أن
المركب الجبلي كجبل من باقوت وبحر من رشح لا شئ في جوهرية أي الشئ في وجوده أمول هذا
مخالف لتعريفهم أن المقدم الممكن الوجود إذا لا يمكن أن يرد به ما من شأنه أن يوجد في الخارج لأن
كل ممكن كذلك فلا فائدة في التمييز ويستلزم إعلان انحصاره في القسمين لا يصير القسمية هكذا الوجود
الممكن أما أن يكون بحيث إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع أو يكون موجودا في الخارج في موضوع
فيخرج مالا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه إذا وجد كالسود المدوم والحق أن الوجود بالفعل معتبر
فيه كما هو المتبادر من قولهم الوجود لا في موضوع وتفسيرهم إهية إذا وجدت ليس لأجل أن الوجود
بالفعل ليس معتبر فيه بل الإشارة إلى ريادة الوجود لمخرج الوجوب تعالى وإلى أن المعتبر في الجوهرية

[قوله إن بعض أنواع كلام الله تعالى] ذهب أبو الهذيل الخلاف وأصحابه إلى أن بعض كلام الله

تعالى في محل وهو قول كى ونسبه لا في محله كالامر والنهي والخبر والاستحسان

(قوله وكهـس البصريين) منهم أبو الهذيل الخلاف كما صرح به المصنف في المقصد الرابع وإن كان

ظاهر السياق ههنا يهـ

(قوله فإهية إذا وجدت الخ) إن أتى على مدحهم يلزم أن لا تكون الجوهر الشخصية جوهر

كما اعترض السبكي وإن قدر انصاف أي ذو ماهية يلزم أن لا تكون الجوهر الكلية جوهر إلا أن

يختار الأول ولا يعتبر الكلية في الإهية بل يراد بها ماهية الشيء هو جوهر شيئا كان أو كلياً أو يختار الثاني

ويكتفى في النسبة بذو المقابلة الاعتبارية

أى في محل مقوم) لما حل فيه (ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق) أى قولنا وجد كذا في كذا إما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء في الكل والكل في الجزء وكوجود الجسم في المكان أو الزمان ومثل كون الشيء في الصحة أو

كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجى لا في العند أى انه ماهية، إذا قيس الى وجوده الخارجى ولو حفظت النسبة اليه كانت لافى موضوع ولا شك ان تلك الجوهر حال قيمتها بالذات يصدق عليها انها موجودة في الخارج لافى موضوع وان كانت باعتبار قيمتها بالذات في موضوع فهي جوهر واعراض باعتبار القيام بالذات وعدمه وكذا الحال في العرض وعدمه هو المتخصص في الشئ حيث قال اما العلم فان فيه شبهة وذلك ان يقال ان العلم هو الممكن من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جوهر واعراض فان كانت صور الاعراض امراضاً فصور الجوهر كيف تكون امراضاً فان الجوهر لذاته جوهر فذهبت لا تكون في موضوع استة ومهيته محبوظة سواء نسبت الى ادرك العقل لها أو نسبت الى الوجود الخارجى فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه للوجود في الاعيان لافى موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية شئ ان تكون موجودة في الاعيان لافى موضوع أى ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان تكون لافى موضوع وما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث انه جوهر أى ليس احد الجوهر انه في العقل لافى موضوع بل حده انه سواء كان في العقل أو لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع ثم قال فان قيل فمقتضى ماهية الجوهر انها تارة تكون جوهرًا وتارة عرضًا وقد منعتم هذا فنقول امامتنا ان يكون ماهية شئ يوجد في الاعيان مرة عرضًا ومرة جوهرًا حتى يكون في الاعيان يخرج الى موضوع موافقها لا يخرج الى موضوع البتة ثم نمنع ان يكون معقولة تلك الماهية بصير عرضًا انتهى كلامه وبى حرره ان الجوهر بالذات معتبر في الجوهر والعرض وان معنى الوجود في موضوع وماهية اذا وجدت كانت موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاحمال والتفصيل فلا يرد أن لا اختلاف في اعتبار الوجود، مع في تعريف العرض ولذا يستدلون بعمدية الوحدة وغيرها على عدم دخولها في العرض فتعريف المصنف ليس له حرج

(قوله مقوم لما حل فيه) المظهر مقوم لها وقد قالوا اراد بموضوع موضوعه لئلا يخرج الاعراض القائمة بالذات في موضوع في محل مقوم بما حل فيه ولا يدخل الصورة اذ يصدق عليها انها موجودة في محل مقوم للاعراض الحادثة لكونها في موضوع الاعراض الحادثة فيها [قوله ومنه كون الشيء في الصحة] أى كونه في حال من أحواله

[قوله أى قولنا وجد كذا في كذا] اشارة الى أن ضمير يطلق راجع الى مطلق الوجود في كذا لا وجوده اذ كور سابقاً لان الضمير في وجوده راجع الى العروض وليست للمعاني المختلفة كلها كوجود العرض في المحل كما لا يخفى

المرض وكونه في السعادة (أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتمايزن في الإشارة الحسية كما سر في تفسير الحلول وقد توهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى أن إمكان ثبوت شئ في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بأنه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز أن يكون في محل كالصورة الجسمية الحادثة في المادة وأشاروا بقولهم اذا وجدت لي أن الوجود زائد على الماهية في

[قوله لا يخفى ان] أي تحميلاً أو تقديرًا وتحقيق ذلك ان ملاقاته موجود لموجود بالتقدم لا على سبيل الماهية والمحاورة بل بحيث لا يكون بينهما تساوي في التوسع ويحصل لثاني صفة من الاولى كالملاقات السواد للجسم يسمى حنولاً والوجود الاول حالاً واذا في محلاً كذا في شرح مقصد

(قوله وقد يتوهم الخ) ردد في شرح القصد للمحقق المتنازل في حيث قال ومعنى وجود المرض في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عليه لكنه موافق لما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها

(قوله اذ يصح ان يقال الخ) فله يتم متأخر ملاقات عن وجوده في نفسه وفيه ان لا سلم صحة هذا القول كيف وقد قلتم ان الموضوع شرط بوجوده عرض فهو كالوجود متقدماً على التقيام لم يكن الموضوع محتاجاً اليه ونوسم فليكتف بالترتب بالغاء التمييز الاعتباري كما في قولهم ربما فقتله

(قوله ولا يخفى ان إمكان الخ) دليل ثان على التفسير وحاصله ان إمكان الوجود الرابعي معابر لإمكان الوجود الموضوعي لتعاقب الاول في الاور الاعشارية القابلة بمحله كالمعنى والثاني في الذات القابلة بنفسه فيكون الوجودان أيضاً متغايرين وفيه ان التمايز بين الامكان في المرض عموم وشوته فيما عداه لا يجدي نفعاً اذ المتوهم يقول ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع

(قوله وان جاز الخ) يعني ان سى السكون في الموضوع اعم من ان لا يكون في محل كالملاقات والميولي والجسم أو يكون في محل لكن لا يكون مقوماً له كالصورة بالقياس الي الميولي

(قوله وأشاروا الخ) يعني ان قولهم اذا وجدت الخ إشارة الى ان الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتسدر الى الماهية

[قوله اذ يصح ان يقال الخ] هذا لا يفيده التمايز الحقيقي الذي هو المطلوب انما المعيد له هو قوله ولا يخفى الخ فهو دليل مستقل على المطلوب

[قوله وأشاروا بقولهم اذا وجدت الخ] فيه بحث لان حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على ماهية بل زيادة مصق الوجود والحكمة قائلون بزيادة الوجود المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا

الجواهر والمرض ومن ثمة لم يصدق حد الجواهر على ذات الباري (المقصد الثاني) في أنسامه عند المتكلمين وهو (أي المرض) إما أن يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات بالحواس (و) من (غيرها كالعلم والقدرة) والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة (وإما أن لا يختص به وهو لا كون) المنحصرة

[قوله لم يصدق الخ] لأن موحوديته بوجوده هو نفس الماهية وإن كان الوجود المطلق زائداً عليها وبهذا اندفع ما قبله أن حد الجواهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة الوجود المطلق والحكمة قائلون بزيادته فلا يخرج الواجب وقد بقى أن الماهية تدل على الكلية التزاماً فبقيد الماهية يخرج الواحد وليس بشيء لأنه يخرج الجواهر الحربية عن الحد ولأن الكلية لازمة للماهية بمعنى ما به يحاط به من الذي هو المصطلح المطلق لا الماهية بمعنى ما به الشيء هو الذي هو مصطلح الملازمة وقيل إن قولنا إذا وجدت بشراً مكان لوجوده فلا يصدق عليه تعالى وفيه ان الأشعار بالامكان العام مسلم وهو متحقق في الواحد والأشعار بالامكان الخاص بمسوع

(قوله كالملم الخ) مثال لمرها بناء على أن الإدراك الحسي ليس من العلم ولذا زاد بعضهم قيد بين المعاني في تعريفه كما مر

(قوله وحصرها الخ) كما حصرها صاحب المحقق في عشرة الحياة والقدرة والاعتقاد والعلم وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والمرة والام كذا نقله بعض المطربين وعللانه أظهر من أن يخفى على من له أدنى فطنة ولعمري كيف حكي على ذلك الفاضل

يخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله إذا وجدت الهم الأن يقال المتبادر إلى الذهن عند إطلاق نسبة الوجود إلى شيء هو وجوده الخاص ولو أخرج قوله ماهية بناء على اعتبار الكلية في الماهية كما أشار إليه في أوّل الأمور العامة واقتصره زبده الوجود الخاص لم يكن بعيداً وقد يقال ملشاً عدم صدق هذا التعريف على الواجب تعالى إن قولنا ماهية إذا وجدت كانت كذا مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق عليه ولا دلالة لزيادة الوجود لكن في اعتبار هذا الأشعار في التعريفات بعد

(قوله من الإدراكات الحواس) لم يحمل قوله كالملم مثلاً للإدراكات على طريق التألف والتشعر لأن المشهور استعمال الإحساس في الإدراك ولأن الاسباب عند كالملم

(قوله وحصرها في عشرة باطل) حصرها صاحب المحقق في الحياة والقدرة والاعتقاد والفعل وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والمرة والام ولا يحصى لعلانه لخروج التعجب والمعجك والفرح والغم وأمثالها

(قوله المنحصرة في أنواع أربعة) سيأتي في بحث الاكوان المناقشة في الحصر بالكون الاول وجوابها على التفصيل

في أنواع أربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (والمحسوسات) بإحدى الحواس
 الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها وذهب بعضهم الى أن
 الاكوان محسوسة بالضرورة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضي عقله وآخرون
 الى أنها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف
 الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اخلف في كونها وجودية ولو كانت
 محسوسة لما وقع الخلاف فيها (واعلم أن أنواع كل واحد من هذه الاقسام) المندرجة تحت
 المختصة بالحي وغير المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعني أن عدد الانواع العرضية
 الموجودة متناه (دل عليه الاستقراء) وبرهان التطبيق أيضاً (وهل يمكن أن يوجد منه)
 أي من العرض (أنواع غير متناهية) بأن يكون في الامكان وجود اعراض نوعية متغيرة
 للاعراض المعبودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه أو لا يمكن
 ذلك احتاف فيه (فن منه) وهم أكثر المنزلة وكثير من الاشاعة (نظر الى أن كل
 عدد قابل للزيادة والنقصان) لظما (فهو متناه) لان ما لا يتناهي لا يكون قابلاً لها وللتطبيق
 أيضاً (ومن جوزه) كالجاني ونباعه والفاضل منافي أكثر أجوبته (فلا أنه ليس عدد أولى
 من عدد) فوجب اللانهاي (كما صرح الحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم الجزم
 بالمنع أو الجواز (لضعف المأخذين ووجهه) أي وجه ضعفهما (طاهر) ما ضعف الثاني فلما

(قوله محسوسة بالضرورة) أي بالصر في د خله في اعسوسات ومنشأ هذا القول عدم الفرق بين
 المحسوس بالذات وبين المحسوس بالواسطة

(قوله لما وقع الخلاف) اذ لاشبهة في وجود المحسوسات وان كبره مكرو الحسبات
 (قوله يعني ان عدد الخ) افاد بالمباية الى ان اعتماد من ثاب وان كانت تنهي أنواع كل واحد من
 هذه الاقسام لا مجموعها لكنه يرم ذلك بناء على تنهي تلك الاقسام
 (قوله قابل للزيادة والنقصان) ان يريد بعد ان كان ناقصاً ذكر النقصان استعراذاً انما المباني
 للانهاهي قبوله للزيادة

(قوله لما وقع الخلاف فيها) أي بين كثيرين والافسبحي أن بعضاً من القدماء قال لا وجود
 للالوان مع أنها محسوسة
 (قوله بان يكون في الامكان وجود اعراض الخ) بمعنى انها لو وجدت لسكانت عرضاً لا أنها اعراض
 في مرتبة الامكان المصروف لان وجود ما يوجد في مرتبة العرض عند هذا التحقيق

مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم وأما ضمت الأول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والتقصان لا يتأني عدم التناهي كتضمين الواحد والالف مرات غير متناهية ومن أن برهان التطبيق لا يتم إلا فيما ضبطه وجود ألا ترى أنه لا نزاع في أن الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وإن لم يوجد منها إلا ما هو متناه **المقصود الثالث** في أقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء إلى أنه (أي المرض (منعصر في المقولات) التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشراً (ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتداد عليه وعندهم) في ثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث يقال من لا انتشار ويسهل الاستقراء أنهم (قالوا المرض إما أن يقبل لدانته القسمة أم لا والاول) هو (الكَم) وإنما قلنا لدانته ليخرج (عن الحد) (الكَم بالعرض كالمعلم بمعلومين) فإنه قابل

(قوله لا يتأني عدم التناهي) أي الذي كلاً ما فيه أي يسمى أن لا يقف عند حد وإن كان مائياً لعدم التناهي بالفعل

(قوله فيما ضبطه وجود) أي دخل تحت الوجود جميع أفرادها لتلك التطبيق بين حاده في نفس الامر فيلزم الحال كما مر قصبه

(قوله غير متناهية) أي غير منقطعة بناء على عدم انقطاع بعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار

(قوله إما أن يقبل لدانته القسمة) أي يكون معروفاً لها بلا واسطة أمر آخر

(قوله أقسام الكَم بالعرض) وهو عن الكَم بالذات أو الحال فيه أو الحال في محله أو متعلقه

(قوله ومن أن برهان التطبيق لا يتم إلا فيما ضبطه وجود) فيه بحث لأن الظاهر أن مراد المنكر لا مكان غير المتناهي من الأنواع أنه لو أمكن لم يلزم من وجوده محال واللازم مطلق لأنه على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق بعدم اشتراط الترتيب فيه عند المنكلمين كما سبق وحيث يلزم أحد الخللين إما مساواة الناقص الرائد أو تناهي ما فرس غير متناه فلا يرد عليه أن برهان التطبيق لا يتم إلا فيما ضبطه وجود لان الكلام على تقدير الوجود وإنما تجوزهم عدم تناهي الافراد الممكنة لكل نوع فيلزم أن يحمل على تجويز كل درجة لا إلى نهاية وإمكان كل درجة في أنفسها لا يتأني استحالته الكل لعلان التسلسل في الأنواع فيتأني التوفيق فتأمل

(قوله ويسهل الاستقراء) قيل وجه تسهيل الاستقراء هو أن المرسل لنفس الأخير فقط فالاستقراء يختص به فيستقرأ هل توجد منه متعدياً لا ولا حاجة إلى الاستقراء في الأحكام الباقية لسكونها محصلة بالترديد العقل

للقسمة لكن لآلذاته بل لتعلقه بالمعلومين المروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) بمعنى في حد الكم (ان يفرض فيه شيء غير شيء) فيدخل فيه المتصل والمنفصل (لان كلامهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في المنفصل ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدر معد لها في قبولها اياه ثم ذكر فيه أنه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يحى عليك ان الذى يقتضيه كلامه السابق هو أنه اذا عرف

(عبد الحكيم)

(قوله لان كلامهما الخ) وكون الاحزاء حاصلة بالعدد لا ينافي فرسها ل هو أعون على العرض (قوله يحدث للجسم) حس الجسم به ذكر اشارة الى أن هذه القسمة تلحق الجسم لذاته لانه لا بد له من الحركة وانما تلحق الامراض بالتبع

(قوله انه لا يجوز تعريف الكم الخ) في المباحث اشترطية منهم من اقتصر في تعريف الكم بقول مساواة والامساواة ومنهم من ضم اليه قبول القسمة وذلك خطأ فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لامن عوارض الكم المنفصل لا اذا أخذ القول مشترك الاسم انتهى والاستعداد منه انه لا يجوز تعريفه بقبول القسمة مطلقاً وأن ملشاً عدم الصحة لفظ القول وتوجيهه انه ان اراد به العروس ولا تصاف بالقسمة العروسية اذ الافتراقية انما تعرض اداة فهو مختص بالمتصل دون المنفصل اما لان القرشية انما تطلق على مبدئى العينية كما صرحوا به في تعريف حله واما لا اعتبار بقيد عدم الانقطاع فيها وان اراد به العريان والقسمة الافتراقية لانها الطارئة وكذلك لان الانعصا انما يرد على المتصل فلا يصح التعريف بقبول القسمة الا اذا أخذ القول كلا المعنيين بطريق شراء الاسم اما باستعمال المشترك في كلا المعنيين أو براءة القدر المشترك ويراد بالقسمة الافتراقية حيث يشد التعريف للمتصل والمنفصل لان عروض الافتراقية للمنفصل وعرضاتها على المتصل فهذا يحمل كلام الامم في الكتب عدى

(قوله ان الذى يقتضيه كلامه السابق وهو قوله وهذا المعنى لا يلحق المقدار فان لى لحوقه للمقدار دليل على عدم تنوله بحسب قوله وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته فانه لم يورده بطريق الحصر ليستفاد منه اختصاصه بالمتصل وما قيل ان قوله طه الدليل للانقسام بهذا المعنى هو المادة يدل على عدم لحوقه بالمنفصل فصلا عن اختصاصه حيث أورد بطريق الحصر فكيف يكون كلامه السابق مقتضياً لاختصاصه

الكم بقبول الانقسام وأريد به الافتراق لم يتناول المنصل بل كان مختصا بالمنصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمنصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال نافلا عن المباحث المشرقية أحد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبدا ولا شك ان هذا القيد يخصه بالمنصل لان الوحدة التي ينقسم اليها المنفصل لا يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة المختص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن العوالب ان تلك زيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمنصل والمنفصل مما واليه أشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الامام الرازي أنه مختص بالمنصل فيكون الحد غير جامع) لخروج المنفصل عنه (والتالي) وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته (اما ان يقتضي النسبة لذاته أي يكون مفهوما معقولا بالقياس الى الغير أولا) يقتضي النسبة

بالمفصل بجوابه ان القصر اصفي بالنسبة الى المدار ادلولا ذلك لم يصح كلامه (قوله نوع اشعار الخ) لان لحوقه بالمقدار لذاته مع أن جبره المقدار مقدار بذل عن عدم اقطاعه لكن لما كان الاشعار مختصا الى ضم مقدمة قال نوع اشعار اشارة الى خدمته (قوله بل هو شامل الخ) اصرا على استبعاد من الكلام السابق أي فليس مختصا بالمنصل (قوله أي فيكون مفهوما الخ) يعني ليس المراد بالانقسام اقتضاء النسبة في الخارج ليدخل فيه مثل العلم حيث يقتضي النسبة الى المعلوم في الخارج مع أنه من الكيف ودمي كونه معقولا بالقياس الى الغير أن لا يقرر معناه في الدهن الا مع ملاحظة العبر أي أمر خارج عنه وعن حمله لأنه يتوقف عليه فيخرج الاضافة منه سواء كان مفهوما للنسبة كالضافة أو معروضا له كالوضع والملك (قوله أولا يقتضي النسبة) فلو متعلق النسبة بقرينة السابق ادليس المراد أنه لا يقبل النسبة

(قوله ولا يزال كذلك أبدا) كأنه حصل التصريح أي قوله ان يحرص على الاستمرار والتجدد الدائم ثم ان المراد ان يكون هذا المعنى لازما بحسب كل جزؤه وقسمة فلا يرد انقضاض بأجزاء العدد الغير المنتهية كعدد النفوس المتفرقة عند العناسة مثلا فإنه يقبل القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزئة واختصاص الحد بالمنصل وجه آخر وهو ان يحل في العرض المذكور في تفسير القسمة على المتبادر وهو المقابل للمعنى فيخرج المنفصل حينئذ لانه مقسم بالفعل البتة ويمكن ان يخرج بالمنصل بالقبول أيضا فان يراد به الامكان المقابل للمعنى

(قوله نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل الخ) وجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور بالمقدار بواسطة الكم الذي هو اعم لا لذاته وقيل وجهه ان المعارض لشيء لا يخالف عنه

(والثاني) هو (الكيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم فبينها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضي (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم في الرصد الذات (فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانها عديمة) فلا تندرج في المرض الذي هو من أقسام الوجود (والاول) وهو ما يكون مفرومه مقسولا بالقياس الى الغير هو (النسبة وانقسامه سبعة لاول الابن وهو حصول الجسم في المكان أي في الحيز الذي يخصه) ويكون مملواً به ويسمى هذا أثباتاً حقيقياً وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي (وقد

(قوله لانها عديمة الخ) هذا الجواب مبنى على مذهب مذهب من الحكماء ان الوحدة عديمة وكذا العدد وعدمه من الكم باعتبار ترتيبه منزلة الموجود لكون مبدءاً انزاعه موجوداً كما قالوا بوجود الحركة بمعنى المنع والمان على الامتداد لوحد مبدئيهما واما الدانون بوجودها فيزيدون في تعريفه قيد اللاقسمة كما سيحي

[قوله هو النسبة] أي يقاس له النسبة اصلاً وان لم يكن بعض أقسامه من النسبة لشدة اقتضائه ايها

(قوله وعرفوه أيضاً الخ) أي قوا ان الابن في الهيئة المنزلة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراء الحصول تردد

ما دام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض انقدر مقدار الله فلا يراى المقدار معروفاً للحيثية المد كورة ولا يخفى ان الاول أحسن

[قوله لانها عديمة] فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة عندهم قطعاً والا، وحد الكم المفصل أي العدد الذي ليس له حزه سوى الوحدات واعلم ان شرح المقاصد ذكر في مباحث الكم ان الملازمة لا يحملون العدد من الموجودات انبئية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف المتكلمين ايهم راجع الى فهم لوجود الذهني وبهذا يتوهم ادفاع البحث لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادعائهم لوجود الخارجي كما سيتضح لك كما سيحي أي ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذي هو مجموع وحدات من الاعراض وانهم اعتبروا فيها لوجود خارجي فاجتمع بين هذه الأقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة هو الذي تكلف فيه العبارات وسيحي لهذا الكلام ثمة ان شاء الله تعالى (قوله وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم الخ) قال الامام في المباحث المشرقية زعم بعضهم ان الابن ليس عبارة عن حصول الجسم في مكانه بل عن هيئة تتم بالنسبة الى امكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان تكون أمراً سبياً وأما ان لا تكون فان لم تكن أمراً سبياً وقد بدا في حصر عدد المقولات ان الاعراض التي لا تكون لشيء فهي اما كيات أو كيفيات فيلزم ان يكون الابن اما كياً أو

يقال (الابن) لكونه (وحصوله) في (ما ليس حقيقياً من أمكته) (مثل الدار أو البلد) أو
 الأقليم أو المعمورة أو غير المعمورة أو غير ذلك (بجاءاً) أي تولا مجازياً فإن كل واحد منها
 يقع في جواب ابن هو (الثاني متى وهو الحصول) أو الهيئة التابعة للحصول (في الزمان أو
 طرفه) وهو الآن (كالخروف الآتية) لحاصلة دفعة مثل الناء والطاء وينقسم المتي كالابن
 إلى حقيقي كالיום للمصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها فإنه
 يجوز أن يجاب بها للسؤال متى إلا أن الزمان في المتي الحقيقي يجوز أن يشترك فيه كثيرون
 بخلاف المكان في الابن الحقيقي (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للنش) أي للجسم (بسبب
 نسبة أجزائه بعضها إلى بعض) بالقرب والبعد والمجاورة وغيرها (و) بسبب نسبة أجزائه
 (إلى الأمور الخارجة) عن ذلك النش كوقوع بعضها نحو السماء مثلاً وبعضها نحو الأرض
 وإذا جعل الوضع هيئة معلولة لتسنتين معا (بالقيام والاستلقاء وضعان) متغايران (الاختلاف

(قوله أو الهيئة التابعة) حل اختلاف بينهم

(قوله الحاصلة دفعة) وهي التي لا يمكن تمديد أصلها، لأن وجد إلا في آخر زمان حبس النفس
 كما في لفظة بنت وطرط وودد أولى أوله كما في لفظة راب وطرط ودور أو في وسطهما كما إذا وقعت هذه
 الصوامت في أوساط الكلمات فهي مألوسة أي الصوت كالنقطة لأن مألوسة إلى الحقد والزمان كدادكر
 الشارح قدس سره في مباحث الحرف فلا اشكال في تركب اللفظ مع أنها زمانية عن الحروف الآتية
 على ما وهم

[قوله يجوز أن يشترك فيه كثيرون] بناء على أن طرفية الزمان نشي ليس إلا مقارنته إياه

(قوله نسبت سبب آخره) سواء كان الأجزاء بالفعل أو بالمعنى

(قوله ود جعل الوضع الخ) اتفقوا على أن الوضع هيئة بسيطة معلولة للتسنتين وليس مركباً منهما
 إذ النسبة فيما بين الأجزاء أو فيما بينها وبين الأمور الخارجة ليس إلا القرب والبعد والمجاورة
 والتماس وليس التقييم والقعود من تلك النسب ولا مركباً من الهيئتين الحسنتين من نيلك النسبتين إذ
 لأدليل على وجودها في اقيام مثلاً فصلا عن تركب منهما فهو هيئة وحدانية معلولة لها فتدبر قائم بما رل
 فيه الأقدام وأعلم أنه عرف الامام الوضع في المباحث الشرقية أنه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض
 أجزائه إلى بعض نسبة تختلف لأجزائه لأجلها بالقياس إلى الجهات كالقوة والأجزاء ولا تخالف بين

كيفية وهو باطل وإنما كان أمراً نسبياً فنلك النسبة ليست إلى شيء آخر بل هي النسبة في المكان
 بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وأيضاً النسبة إلى المكان بالحصول فيه أمر معلوم في دعوى أمراً آخر
 ولا بد أن يفيد تصويره ثم يقيم الحججة على ثبوته

نسبة الاجزاء) فيها (الى الخارج) ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور
الخارجية بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بعينه
الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المولدة لهذه
النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما
ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع لدى هو جنسهما لجز أن يفترقا بالمصل الحاصل من
النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والمصل يتحدن وجودا وجملا فكيف يتصور ان حصة
من الجنس قارنت فصلا ثم فارقت الى مصل آخر فالحق دن اعتبار النسبتين في ماهية
الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة أيضاً (وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به
وينتقل بانتقاله وبهذا) القيد الاخير اعني انتقال تحيط بانتقال المحاط (بمتاز) الملك (عن
المكان) أي الاين المعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا
ان المكان لا ينتقل بانتقال المنتمكن (سواء كان) ذلك لمحيط أصراً (طبيعياً) حقيقياً (كالاهاب)
للهرة مثلاً (أولاً) يكون طبيعياً (و) سواء كان (محيطاً بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن

التعريفين وان كان مظهر هذا التعريف مشتملاً على معلوم النسبة الاحراء هي فيها لانه قيد فيه النسبة تكونها
موجبة لتعريفها فليس الى الجهات وذلك لا يتصور الا بعد اعتبار النسبة الى الامور الخارجية أيضاً الا
انه في التعريف اشهور جعل معلولا مجموع النسبتين وهما ذكره الامم معلولا للنسبة بقيدة

(قوله ويسمى الجدة) بمعنى الفناء

[قوله وهو هيئة تعرض للشيء في عبارة عن نسبة الجسم الى حاضره ولبعده
وينتقل بانتقاله فله نفس النسبة والحق في سامع واراد انه شيء ليس حاصل الجسم بسبب أمر حاصر
لان النسبة محصورة ونسبة الحاصرة مسويتان لجعل احدهما مقولة دون اخرى تحكم و بوحدها
أيضاً شاهد بان التعميم مثلاً حالة حاصلة بسبب الاطاعة محصورة لا تحس احاطة العمارة

(قوله بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه) وما كون الاجراء التحتانية في القيم فوق الاحزاه
الدوقالية فيه هي الانتكاس فراجع الى اعشار نسبة الاحراء الى الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة
عن قربها من المحيط

(قوله ويسمى الجدة) الجدة في اللغة الفناء فيناسب ذلك

(قوله لا ينتقل بانتقال المنتمكن) قيل المراد انه لا ينتقل بانتقاله كالباب كلاً ما ينتفض بانقراض المنعوخ
فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه ويمتلئ بانتقاله كما اذا سكن تحت ماء ثم حلى وسبغ في الكلام
على مثله في بحث المكان

(أو) محيطا (بالبعض كالتام) والعمامة والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس لي نسبة) أخرى معقولة أيضا بالقياس إلى الأولى (كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة وانها) أي البنوة أيضا (نسبة) تعقل بالقياس إلى الابوة فالإضافة أخص من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي لابن وإذا نسبناه إلى) المتمكن باعتبار (كونه ذا مكان كات) الحاصل (مضافا) لأن لمعط المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى هي كون الشيء ذا مكان أي متمكنا فيه فالمكانية والتمكينية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة (وبهذا) الذي صورناه لك (بذلك الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف (و) بين (المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قصاه السادس أن بفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن) فإن له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعني أن يفعل (اذن غير ما هو مبدءا للتسخونة) أي المسخن (لانه يبقى بعد التسخين) الذي لا يقاء لمقولة أن يفعل بعده وربما كان ذلك المبدءا جوهرآ (السابع أن بفعل وهو التأثير كالمسخن

[قوله فالإضافة إلخ] خمس الاضافة المذكورة مع ان جميع المفعولات كذلك لعماد الحكم فيها

[قوله إلى ذات المتمكن] أي مع قسح النظر عن وصف المتمكن

[قوله يعني أن يفعل إلخ] لتدقيق ليدق الكلام ان يصر الصمم بالتعجب المستفاد من تثني لا انه لما كان الحكم يكون التسخين مقابرا للمسخن بذهب لا يبق ان يذكر في العلوم فضلا عن ان يفرع على كون مقولة الفعل متجدد فصره ان بفعل وهو وان كان نفس المسخن لا ان الحكم يختلف باختلاف العنوان

(قوله أي المسخن) إشارة إلى ان المراد مصدر الفاعل لا ما يشوقف عليه المحونة لكونها موقوفة على ان يفعله

(قوله لا يقاء لمقولة ان يفعله بعده) وهو الحصة المستحققة في ضمن التسخين

(قوله كالمسخن ما دام يسخن) قد تقرر في موضعه ان المشبه به لا يجب ان يكون مدخول السكاف بل يكفي ان يستعد بما في جبرها فلا ممانعة في تثني مقولة ان يفعل بقوله كالمسخن ما دام يسخن ولا في تثني مقولة ان يفعله بقوله كالمسخن

ما دام يتسخن) فإن له حينئذ حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل
(فهو) يعني أن يفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) أي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة
أن يفعل بعده بل السخونة أصراً من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القاري في الثوب
والقطع المستقر في الخشب (وغير استعدادها) أي غير استعداد المتسخن للسخونة (الثبوت لبله)
أي قبل التسخن الذي هو من مقولة أن يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف
أيضاً ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما أن يفعل وأن يفعل
دون الفعل والانفعال (فيل الوحدة والنقطة خارجية عنها) أي عن المقولات التسع (فبطل
الحصر فقالوا لا نسلم أنهما عرضان اذ لا وجود لهما) في الخارج (وان سلمنا) أنهما عرضان
موجودان (فنعن لم نحصر الاعراض) بأمرها (فيها) أي في التسع على معنى أن كل
ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا أن هناك عرضاً خارجاً عنها
(بل) حصراً فيها (المقولات وهي الاجناس العالية) على معنى أن كل ما هو جنس عال
للاعراض فهو إحدى هذه التسع (فلا ردان) أي الوحدة والنقطة عليهما (الا اذ أثبتنا
أن كلا منهما مقول على ما تحت قول الجنس وتحت أجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى
يثبت أنهما جنسان عالين للاعراض خارجان عن التسع فبطل بهما حصر الاجناس العالية
فيها (ولم يثبت شيء منها) أي من هذه الامور الثلاثة لجواز أن يكون قولهما على ما تحتها

[قوله فهو] أي ان يفعل حال هذه المارة كحال السابقة

[قوله وكذلك الاحتراق القاري في الثوب] أي الثابت في الثوب فانه باق بعد الاحتراق المتجدد الذي

هو من مقولة أن يفعل

(قوله أن يفعل وان يفعل) الدالان على التجدد

(قوله دون الفعل والانفعال) فانهما قد يشتملان بمعنى الأثر الحاصل بالتأثير والتأثر

[قوله اذ لا وجود لهما] كما ذهب اليه البعض ان كان محالاً لدون وجود الحكاء ولذا قالوا وان سلمنا

[قوله اذ لا وجود لهما في الخارج] قد أشرنا آتياً الى ان الوحدة موجودة عند الحكاء والمشهور

من مذهب الحكاء ان النقطة أيضاً موجودة فلارجه لهذا الجواب المنهي لان الكلام على مذهب الحكاء

(قوله ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت أنهما جنسان عالين) فان قلت بمشمله أن لا يندرج فيما

ذكر ولكن يندرج تحت مقولة أحدهي فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونهما جنسين عالين قلت بقي الكلام

على تقدير عدم اندراجهما تحت مقولة سوى التسع عند سكنت عنه وتعرض ما يقبل المنع

قولا عرضيا وأن يكون ما منحهما اشخاصا متفقة الحقيقة أو أنواعا حقيقية لا أجناسا وأن يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في الباحث المشرقية لأن كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج عن حامله ولا يقتضى قسمة ولا نسبة في أجزاء الحامل وأما إدراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لأن الكم هو الذى يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) أن دعوى انحصار المقولات المرضية في الاور التسعة يشتمل على مقامين أحدهما أن هذه التسعة أجناس مائة والثاني أنه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين يقيى وذلك (أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز أن يكون ما تحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا (ولا كونها) أى ولم يثبت أيضا كون هذه التسعة على تقدير

(قوله قولا عرضيا) فلا يكونان دائس فصلا عن الجسمية

(قوله اشخاصا متفقة الحقيقة) فيكونان نوعين حقيقيين

(قوله لا أجناسا) فلا يكونان هالين

[قوله وان يندرجا في مقولة الكيف] رد على عدم قيد اللاقسمة فيه وما عدم إدراجهما في شيء من أقسامه أعنى الكيفيات المحسوسة والعددية والجمعية والاستعدادية فعلى تقدير ثبوتها إنما يسلط ذلك الانحصار لا دخولها في الكيف

[قوله وما إدراجهما الخ] في الشماء بعضها يجعل ابتداء وما لمبدأ مقولة واحدة وتقول أن الوحدة من حالة الكم وان الواحد في العدد والمرد وكذا النقطة في الخط والخط في لأن طريق الحق في هذا أن ينظر هل كان رسم لكمية رسما يقال من اوحدة والنقطة وكان القول مع ذلك ذاتيا وحزما لكل واحد منهما فالكمية جنس لها كالمعدئين ولم يكونا وان كان لا يقال أو بقول قولنا غير ذاتي فبست الكمية جنسا لها

[قوله وهو عارض لها] لم يقل وهو مشترك لفظي لبعده

(قوله وان يندرجا في مقولة الكيف) اعتبار قيد لا قسمة في تعريف الكيف كما هو المشهور وتقسيم الكيف الى أربعة أنواع يأتي إدراجهما فيه لا بعد التخصيص اسبغ

(قوله على تصور أمر خارج عن حامله) اشبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج أنه لا يتوقف على تصور أمر خارج عن نفس هذا العرض لكن ما يتوقف تصور الوحدة على تصور موضوعه وكان المقصود إدراجها في تعريف الكيف اعتبار بعضهم الخروج عن حامله يعنى الموضوع وعم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا جزء منه كما يتبادر الى و ان لا يكون

جنسيتها (أجناسا عالية لجواز أن يكون ما تحته أنواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفردا) لا عاليا (أو) أن (يكون إنسان منها أو أكثر داخل تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطا) إن كان ما تحته أجناسا (أو) جنسا (سافلا) إن كان ما تحته أنواعا حقيقية فظاهر أنه لم يثبت المقام الأول بل نقول لم يتصور أحد منهم لاثباته أصلا (ولا الحصر) أي ولم يثبت أيضا الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة أخرى) أي جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة (وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنه) أي المرض (ينقسم) انقساما دائريا بين النقي والاثبات (إلى كم وكيف ونسبة كما مر) من أن المرض ما أن يقتضي لذاته القسمة أولا والثاني أما أن يقتضي لذاته النسبة أولا فهذه أقسام ثلاثة لا يخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فانحصر أقسام الموجود الممكن في أربعة وعلي هذا (فالنسبة أما للأجزاء) أي لأجزاء موضوعها بعضها إلى بعض (وهو الوضع أولا) تكون النسبة بين أجزاء موضوعها بل

[قوله لا عاليا] إشارة إلى أن المقصود من كونه مفردا هو كونه عاليا فلا يرد جواز أن لا يكون فوقه

جنسا فلا يكون مفردا

[قوله أو يكون إنسان إلخ] ادخول واحد منها تحت جنس بوجب كونه حقا متوسطا أو سافلا إلا أنه تعرض لدخول اثنين أو أكثر منه على ما ذهب إليه بعض المنطقيين من أنه لا بد للجنس من كونه مقولا على كثيرين بالفعل ونحو انحصاره في نوع واحد كما في شرح المسالك

[قوله لا يخرج للعرض عنها] لتكون دائرة بين النقي والاثبات والمعاريف الخاصة من القسمة

مساوية للأقسام كما لا يخفى

[قوله وغيرها الجوهر] هذه مقدمة مستدركة في بيان حصر العرض في تسعة ون مادكره الشيخ

في الشفاء لبيان حصر الموجود في مقولات عشر

[قوله أي لأجزاء موضوعها إلخ] هذا هو المنطبق في الشفاء وإن كان عبارة المتن يختلف نسبة

حالاته أيضا صرح به في المباحث الشرقية أيضا حيث قال اعتبر في الكيف أن لا يدرم من تصور تصور شئ خارج عن محله فاما ما يدرم من تصور صورته أو تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لأن اوحدة لا يدرم من تصورهما إلا تصور علم أو تصور حال من أحوال محلها وكذا القول في النقطة انتهى كلامه

(قوله فيكون جنسا مفردا) هذا على تقدير أن لا يكون فوقه جنس وقد يقال أراد ههنا من

كونها عالية أن لا جنس فوقها فبجاز أن يكون بعضها أجناسا مفردة

(قوله أي لأجزاء موضوعها) عبارة عن احتمال نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية أيضا لكن

لمجموعه الى امر خارج عنه (وهي) أي هذه النسبة (وما الى كم فان كان) ذلك الكم (قار)
 لجواز اجتماع أجزائه معا (فان انقل) ذلك الكم القار (به) أي بانقال موضوع النسبة
 (فهو الملك ولا فهو لاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى واما الى النسبة فاضاف)
 لان النسبة حينئذ متكررة (واما الى كيف ولا نعقل) النسبة الى كيف (الا بأن يكون
 منه غيره وهو أن بفعل أو) يكون (هو من غيره وهو أن بفعل واما الى الجوهر وهو
 لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا)
 من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لافساده برأسه
 فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها (والاعتراض)
 على ما ذكر في هذا المحصر (انما لا نسلم أن النسبة الى الكم) العار (تكون بالاحاطة) فقط

الاجراء فيما بينهما والى الامور الخارجية

(قوله لان النسبة حينئذ متكررة) فيه أن اعتبار النسبة الى نسبة أخرى لا يقتضي اعتبار النسبة
 الثابتة بالقياس الى الاولى حتي تتكرر النسبة ولا يرد هذا على عبارة الشيخ فانه قال وأما الذي يوجب
 نسبة فاما أن يوجب نسبة تحمل لهية معقولة بقياس الى النسب اليه ويكون هذا انعكاس متشابه في
 معنى النسبة وهما هو الاصلان

(قوله بان يكون منه غيره) أي يكون غير الكمب حاصل من الكمب كالحراة والبرودة المؤثرين
 فيها يجاور الماء والبار

[قوله وهو] أي الكون المذكور

(قوله ويكون هو من غيره) أي يكون الكمب حاصل من غيره كانه ودة والحراة الخاصتين
 بها يجاور علمهما

(قوله لا يقبل النسبة لذاته) فان الجوهر لا يحسن لا يستحق أن يحصل له أو اليها نسبة بل لما يستحق
 لامور ولاحوال فيها كذا في الشفاء

(قوله يكون بالاحاطة فقط) ولو سلم النسبة بالاحاطة عبر منهصرة فيها لان الشكل هيئة احاطة
 كم مقدار بمقدار وليس شيئاً منهما

منهيب أبي عن اعتبار النسبة الواحد في الوصف فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر

(قوله وان كان غير قار فهو متى) قال قلت قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف الزمان
 أعني الآن كما في الحروف الآتية وقد خرج عن تقسيم الشيخ فانا توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان
 نسبة الى زمان بواسطة

(حتى تنحصر في الاين والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالماسة)
 بين سطحي جسمين (والمطابقة) التي هي الاتحاد في الاطراف (وأيضاً فاعتبرت في
 لوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج) كما مر (فقد جاء التركيب وأنه يوجب
 تكثر الاقسام) اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف
 مثلاً فيكون قسماً خارجاً عن الاقسام المذكورة (وأيضاً فبقى) من الاقسام الممكنة (النسبة
 الى العدد) الذي هو الكم المنفصل (ولا يرهان على تنعائه) أي انتفاء هذا القسم (وأيضاً
 فالنسبة الى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لا يتعين أن تكون متى) فلا يجب أن

(قوله فاعتبرت) على صيغة معمول بقرينة قوله كما مر يعني أن القوم اعتبروا في الوضع السنتين معاً
 وانقصوا بيان الحصر في الاقسام السبعة التي قررناها القوم لا لتقسيم ابتداء وبيان الحصر هي قسامه فلا
 يرد أن الشيخ لم يعتبر النسبة الى الامور الخارجية في الوضع واعتبر غيره لا يسير حجه عليه فلا يلزم
 تكثير الاقسام واعلم أن الشيخ نقل أولاً وجه الحصر من تقديمه فدل المراد أن يكون مستغنياً في
 موضوعه ورد عليه بسبب غيره من خارج ولا يحتاج الى النسبة الى ذلك الخارج وهو اقسام ثلاثة كمية
 وكمية ووضع الخ ثم قال في وجه الحصر الذي أحسنه ان كل عرض لا يخلو اما أن يكون بموج تصويره الى
 تصور شيء خارج عن موضوع أو لا يخلو والذي لا يخلو في ذلك على ذلك ثلاثة أقسام اما أن يكون لم يخلو
 الى ذلك فقد يخلو الى وقوعه في أشياء هي فيه ليست خارجة عنه واما أن لا يخلو الى ذلك بالنسبة
 والذي لا يخلو الى ذلك فمدته الخارجة تحمل الموضوع متبهاً بوجه ما حتى يكون له أجزاء بعضها بعدد
 حال متغايرة في نسبة وذلك هو مقولة الوضع اذ هو نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعضها ون كل واحد
 منها ليس هو من الكل ولا يعني أنه ليس على شيء من هذين الوجهين اعتبار النسبة الى الامور
 الخارجة في الوضع ولعل اعتبارها كما أراد الذين اختلفوا لئلا يكون القيم عن الانكاس لكن اللازم من
 عدم اعتبارها هو اتحادها في الجنس لا في النوع فيجوز أن يختلف الفصول المتقومة وما ذكره الشارح
 قدس سره سابقاً من أن الجنس والفصل متحدان وجوداً وجمالاً فكيف يتصور أن حصه من الجنس
 قامت لمصلا ثم عارفته الى فصل آخر انما يرد لو قيل ان النسبة الى الامور الخارجة فصل والنسبة بين
 الاجزاء جنس بل نقول ان التجزئة الذهنية المأخوذ من النسبة الى الامور الخارجة فصل للجزء الذهني
 المأخوذ من النسبة بين الامور الداخلة كالجواهر المأخوذ من البدن والباطن المأخوذ من الصورة
 النوعية فبعد معارفته لانساق تلك الحصة من الجنس لا نعدم وانما تنسب النسبة في الاحراء التي هي مد
 حصة أخرى من الوضع وبها النسبة الى الامور الخارجة التي هي مد الفصل آخر

[قوله وأيضاً فاعتبرت في الوضع الخ] أي على المذهب المختار الذي أثبت بالدليل فيما سبق وإن ذهب
 أبو علي الى خلافه كما أشير اليه الآن

تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التي كان الزمان مقدارها (والجسم) الذي هو محل تلك الحركة (نسبة الى زمان وليس) تناسب شيء منهما الى الزمان (لحصوله فيه وايضا لان لم ان النسبة الى الكيف لان نقل الالبان من غيره أو منه غيره وما الدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذ جاز أن تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة في ان يفعل وان يفعل على ان انحصارها بين القولين في النسبة الى الكيف منظور فيه (وايضا بالنسبة الى) ذات (الجوهر معقولة كالحصول فيه) أعني حلول الاعراض في ذات الجوهر (وكون الحيز حيز له وهو غير حصوله في الحيز) لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيز له نسبة للحيز اليه (وبالجملة فليس) انتهاء ما أبدناه من الأقسام (ضروريا وأنت مطالبون بالحجة) عليه (ولو قيل استقر أنا الوجود فلما وجدنا) شيئا هو جنس عال للوجودات الممكنة (غير ذلك) الذي ذكره (كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع اثر ذي ثمر) أي قبل كل شيء (الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات)

[قوله ما بين] أي الفعل والاعمال

(قوله وبالجملة الخ) في التسمية بعد بيان وجه الحصر الذي مر قمنا صرب من التقريب يشكك لا ضمن محته ومجاريته لامتثال القصور الا انه أقرب ما حصر في هذا الوقت ويمكن أن يراد به وجود أخرى ويشكك ولو رأيت في ذلك مادة أوجعية حتمية لا وجمت ان أقسم فسمه غير هذه يكون أقرب من هذا ويمكن القريب والا قرب اذا لم يصاد الحق نفسه فلما بقيدان هذا كلامه ولا يخفى انه صريح ان ليس المقصود لا مجرد التبسيط من الانتشار مع الاعتراف بعدم ضمان صحة الاعتراض على مقاله خارج عن الاضاف

[قوله اثر ذي ثمر] في القاموس فعله اثر أو اثر ذي ثمر أو ذي ثمر أي قبل كل شيء وفي الأساس أي أولا

(قوله منظور فيه) لم يجوز ان يحصل بالنسبة الى مقولة أخرى كذا نقل عن اشرار وأما ما قيل من أن مبدأ التأثير قد يكون جوهر أو كاسلف غيبي يكون النسبة الى الجوهر فانه يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لا بواسطة كيميائية

(قوله اثر ذي ثمر أي قبل كل شيء) أثر اسم فاعل مضاف الى مفعوله والتأثير ههنا بمعنى المصدر أي أثر أو فعلا اثر أي ماثورا مختارا أو محتملا ان يكون التأثير بمعنى المفعول ويكون من باب إضافة المسمى الى اسمه أي فعلا صاحب اسم التأثير وهذا نيين ان قول اشرار قبل كل شيء حاصل لعنى بالنظر الى انتم اذ العمل المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقراء قبل ادعاء الحصر العقل والاحتجاج عليه

الطويلة (وان أراد) ابن سينا بما ذكره (لاشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه شيء فيما ذكره (تقريباً الى الضبط) الجامع للمنتشر (وتبعيداً عن الخطأ) الناشئ من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم متعرفون بأنه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد الاطفاضيفاً واملك خالفه بمضمونهم فحصل المقولات أربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبمضمونهم جعلها حسباً فسد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قاراً فهو الحركة وان كان قاراً فاما ان لا يعمل الامع الغير فهو النسبة والاضافة أو يعمل بدون الغير وحيداً اما ان يقتضى لذاته القسمة فهو الكم أولاً فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية أو عدمية كالوجود والشئبية والامكان والمعنى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها أجناس لمهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والابيض والانسان والفرس وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا وما الحركة فالحق انها

(قوله ان لم يكن قاراً) شيء منه فيخرج الرمان لان عدم قرينه برسده كونه مقدراً له والعمل والافعال اما داخلان على ما صرح به البعض أو عدم قاريتها بمدرة الرمان المقارن للحركة (قوله لا يتحصل به ماهية نوعية) لكون التركيب من اشياء ومن اعرض القائم به اعتباراً لتمييز كل منهما في الوجود

(قوله لا بعيد الاطراف صعباً) لاستقراء الفص ثماً بعيد على قدر القوز قسم آخر وأما اذا وجد قسم آخر كما لمناحي فيه فلا بعيد أصلاً اللهم الا ان يقام الحجة على تمام مضمون الاقسام ويمكن ان يكون مراده سوى الاستقراء الذي لا بعيد بحسب نوعه الا صاعداً صعباً وهو الاستقراء الفص فجملة الموصول مع الصلة صفة للاستقراء قائم مقام التناقض فتأمل

(قوله والنسبة الشاملة للسبعة الباقية) فالنسبة هي هذا حاس للبيعة واما على تقدير انحصار المقولات في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع

(قوله ان لم يكن قاراً فهو الحركة) فالرمان على تقدير وجوده وكذا ان يعمل وان يعمل داخل في الحركة على حد المذهب ولا يكون الرمان من اقسام الكم فلا يصح بمن احتار هذا التقسيم ان يسمي الكم الى القار وغيره

(قوله فالحق انها من مقولة ان يعمل) كما يصح من قولنا حركت الشيء فتعبرت وقد يقال الحركة

من مقولة أن يفعل وذهب بعضهم الى أن مقولاتي الفعل والانفعال اعتبارتان فلا تدرج
الحركة فيهما (المقصد الرابع) في اثبات المرض لم يشكر وجوده الا ابن كيسان (
الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلاً عنده
ليست عرضاً بل جوهر (والقاتلون به) أي بوجود المرض (اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه
الاشرفة) قليلة لا يباين بشأنهم (كافي التهذيب) الملاف ومن تبعه من البصريين (فانه
جوز ارادة عرضية تحدث لافي محل وجعل الباري تعالى مريد بها) أي بتلك الارادة
(والضرورة كافية لافي) هذين (المقامين) فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء
والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك في أنها مما لا يجوز
قيامها بنفسها ودعوى كون لارادة قائمة بنفسها وكون الباري مريداً بها مع استواء نسبتها
اليه والى غيره مكابرة صريحة (المقصد الخامس) في أن المرض لا ينتقل من محل الى
محل (على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته) فعند
المتكاملين لان الانتقال انما يتصور في المتحيز (وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في

(قوله من مقولة أن يفعل) ان فسر بالخروج من القوة الى الفعل تدرجاً وان فسر بكان أول ما
هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فن مقولة الكيف
(قوله فلا تدرج الحركة فيها) لكونها محسوسة
(قوله في اثبات المرض) أي في بيان ثبوته وتحمته وانه لا يجوز قيامه بنفسه لانه ثمة بقرينة قوله
والضرورة كافية لما في المقامين اختصاراً وفيه اشارة الى أن الحكم ضروري بخبر جعله من امة المصنف
اد كان فيه خلاف رداه لمحلين وأحد اصعب الفاسدين
(قوله ارادة عرضية) لا يثبت انه لا يقول بعرضيته لانه يقول قد مر ان امتناع القول بالعرضية
لا يجدي نعماً بعد القول بكونه صفة حادثة فان حقيقة المرض هي الصفة الحادثة وفيه به يشترط في العرضية
القيام أيضاً ولا قيام ههنا لصفة الحادثة عنده أهم من المرض فتندر
(قوله مع استواء نسبتها اليه والى غيره) هذا مجموع عنده فانها صفة له له في عنده ولذا يوجب
الحكم له دون غيره

ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل عن سبيل التدرج فهي من مقولة الاعمال وان فسرت بالنسبة
لهي من مقولة لاصافة ون فسرت قطع لاصافة فهي من مقولة الفعل وان فسرت بالكون في آبي في
مكائين أو البكون الاول في الخبر الثاني فهي من مقولة الابن
(قوله لان الانتقال انما يتصور في المتحيز) أي بدات وامراد المحسوس المذكور في تفسير الانتقال

حيز بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المنعيز والعرض ليس بمنعيز (وفيه نظر فان ذلك) لا انتقال المفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال العرض) الذي كلامنا فيه (فهو أن يقوم عرض بعينه بعمل بعد قيامه بعمل آخر) وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول أو الثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز أن يكون انتقال العرض دفعا لا تدريجيا فيكون أن ممارقته من محله هو أن مقارنته لمحل آخر (واما عند

(قوله وأما انتقال العرض الذي الخ) أي لا نشترط محال على العرض

(قوله وأما في محل آخر الخ) يعني في حال الانتقال في محل سوى المحل السابق عليه ومحل المتأخر عنه وقع الانتقال فيه

(قوله ويعود الكلام الخ) بأن يقال حال الانتقال الى هذا المحل اما في محل الاول وهو سابق وفي هذا المحل وهو متأخر عنه ولا يمكن ان يقال انه في محل آخر سوى هذا المحل فانه يلزم وجود محال غير متشابه حال الانتقال من محل الى محل

(قوله حاز ان يكون الخ) حق يجوز ان يكون السكون في محل الاول في آن والسكون في المحل الثاني في آن فان فيكون ان معارفته من محل هو ان مقارنته مع المحل الذي فيصح الانتقال على العرض من غير لزوم وجوده بدون المحل وهكذا محل في محل الجسم من مكان في آخر على طريقة المتكلمين فان الحركة عندهم ليس الا كون ثاب في مكان ثاب وأما طريقة الحكماء فسيجيء بيانه من انها أمور متصل واحد غير قابل للقسمة على المسافة وهي قارة لأقسامات غير متناهية بين كل حدين يفرض منهما مسافة فلا يلزم وجود الجسم من غير حيز حين الانتقال من حيز الى حيز عندهم أيضاً

هو الحصول بالذات أيضاً فلا يرد انه لم لا يكفي التعبير التام

(قوله لانا نقول حاز ان يكون انتقال العرض دفعا) وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر بلاقيه يتحقق الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الدخول في الثاني كما سيصفتي في مباحث الاكوان وأما عند المعتزلة فانتقال الجوهر تدريجي وهو حال الانتقال في المسافة كما ستطلع على مذهبهم وما يرد عليهم ان شاء الله تعالى

الحكماء فلان تشخصه) أي تشخص المرض المدين (ليس لذاته) وماهيته ولا للوازمها (والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والادار) لان حلوله في المرض يتوقف على تشخصه (ولا لتفصل) لا يكون حاله ولا محال له (لان نسبته الى الكل سواء) فكونه

[قوله وماهيته] أشار بالعطف الى أن ليس المراد بالذات الماهية الشخصية وذلك طاهر [قوله ولا للوازمها] ما عطف على ماهيته فيكون إشارة الى أن المراد بقوله لذاته أهم من أن يكون بلا واسطة أو عطف على ذاته قدره تمهيدا للتقصود والفريضة عموم الدليل [قوله لان حلوله في المرض الخ] ادلا على الحلول في الماهية والمفروض ان تشخص المرض بالحال من حيث حلوله فيه ادنو لم يعتبر حيثية الحلول كان تشخصه أمر متصل عنه ليتوقف تشخص المرض على حلول الحال وحلوله على تشخصه ليرم الدور فاندفع ما قيل يجوز ان يكون تشخص كل من الحال والمرض بذات الآخر لا بتشخصه فلا دور بقي الكلام انهم قالوا ان تشخص كل من الهبولى والصورة بالآخر من غير لزوم الدور في الفرق في الصورتين و الجواب ان تشخص الهبولى بالصورة معناه ان الهبولى لا استعدادها للصورة المعينة اما لذاتها كما في هبويات الافلاك أو بدم صورة سابقة كما في هبويات المعاصر علة قابلة للصورة اشخصه بمعنى انها لا تقل لمبر تلك المعينة والفاعل في الظاهر الاعراض المكتشفة بها حين حلولها في تلك الهبولى من الشكل والوضع والابن وفي الحقيقة ابتداء اليباس لها ماسة تلك الاعراض عليها والصورة المعينة لا من حيث انها هذه المعينة تترك علة تشخص الهبولى بمعنى ان المبدأ المرض ماسة الصورة المعينة صارت علة لتشخص الهبولى وفيما نحن فيه لا يجوز ان يكون للمرض استعداد ذاتي به يقتضى الحال المدين المتشخص تشخصه لانه حيث يلزم انحصاره في شخص ولا ان يكون توارد استعدادات متعاقبة لا الى بداية لان ذلك يختص الهبولى فيكون له محل له مدخل في تشخصه

(قوله ليس بذاته) أي ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقصاء تاما كما أشار اليه في المقصد الثاني عشر

من المرصد الثامن

(قوله ولا لما يحل فيه والادار) فيه بحثان قد سبق في بحث التعيين ان تشخص الهبولى معلل عند الملائمة بالصورة الحادثة فيه ومن ههنا يظهر حواجز تشخص المرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بين الهبولى ليست بقومة للصورة بخلاف محل المرض مما لا يجدي (قوله لان حلوله في المرض يتوقف على تشخصه) قد يجاب بما أشرنا اليه في بحث التعيين من أن حلول شيء في المرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تمحيضهم تشخص الهبولى بالصورة الحادثة فيها كما مر وفيه ما أشرنا اليه هناك من أنه اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تمحيض استناده الى التفصيل فتأمل

علة لتشخص هذا الفرد دون غيره أو جميع بلا مرجع (فهو) أي تشخصه (لمحله) فالخاص في المحل
 الثاني هوية أخرى أي تشخص آخر غير التشخص الذي كان حاصلًا في المحل الأول لأنه لما كان
 محله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقتها عنه باقيًا تشخصه بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون
 الحاصل في المحل الآخر عين الذي عديم بل شخصًا آخر من نوعه (والانتقال) من محل إلى آخر
 (لا يتصور إلا مع بقاء الهوية) المنتقلة من أحدهما إلى الآخر وإذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال
 أصلاً (وفيه نظر بلوز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (انحصار النوع في
 الشخص) إنما يلزم ذلك إذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لأنه إن أريد هويته الخاصة

(قوله لمحله) أما سمي أو يدعى محل فيه فيكون للمحل مدخل فيه فلا يرد أن ههنا احتمالًا آخر
 وهو أن يكون تشخصه بما محل في محله كذا قيل وفيه أنه حينئذ يجوز الانتقال عليه لأن المحل
 لا يدخل له في العملية إلا باعتبار المحل ما هو علة لتشخص المرض فيه وفي شرح المقاصد في رد الاحتمال
 المذكور أما نقل الكلام إلى تشخص ذلك الأمر ورجوع الأمر إلى المحل دفعا للدور والتسلسل وورد
 عليه أنه يجوز أن يحل في محل المرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية يكون كل سابق معدا
 للتشخص ومثله جازر عند الحكماء وطوب أن الكلام في الصلة الداعية للتشخص فيجب اجتماعها

(قوله لأنه لا كان محله مدخل) أي قبل يجوز أن يكون مدخله المحل في تشخصه من حيث أنه
 محل ما لا محل معين فيصور مفارقتها وفيه أن محل المطلق كيف يوجب تشخص المرض وإن أريد به
 المحل المعين أي معين كان ثم نواردها على سبيل أنه محل معمول واحد تشخص أي تشخص المرض
 (قوله وفيه بحث) أي حاصره أن الهوية تطابق على معارضة لا يصح أن يكون شيئا منها علة لتشخص

(قوله فهو أي تشخصه لمحله) أي إذا لم يكن الاقتضاء التام للأمور المذكورة فمحله محل في تشخصه
 التام ويتم المطلوب ففي هذا لا يرد أن يقال لم لا يجوز أن يكون تشخص المرض لأمر حال في محله أو
 على هذا التقدير صدق أن له محل دخل في التشخص وهو بالواسطة وقتئذ المطلوب وأن ما ذكره
 شارح المقاصد في رد الاحتمال المذكور من أن نقل الكلام إلى تشخص ذلك الأمر ورجوع آخر
 الأمر إلى المحل دفعا للدور أو التسلسل فيرد عليه أنه لم لا يجوز أن يحل في محل المرض على سبيل
 التعاقب أمور غير متناهية ويكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثله جازر عند الحكماء ههنا
 وقد يعرض على أصل الاستدلال بأنه لم لا يجوز أن يحتاج العرض في تشخصه إلى المحل من حيث هو
 محل لا إلى محل معين وحينئذ يجوز مفارقتها عنه كما في المادة بالنسبة إلى الصورة فإن تعيينها إنما يحتاج
 إلى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها من الصورة والجواب ما يشير إليه الشارح في
 تعريجات الطبولى من أن الواحد بالتشخص لا بد أن تكون علة واحدة بالتشخص فلا بد أن يكون علة
 المرض المشخص محلا مطلقا واحتياج الطبولى إلى الصورة في إسقاء لافي التشخص بل الأمر بالعكس لم
 يشكل حينئذ ما ذكره في بحث التعيين كما أشرنا هناك

تشخصه لزم كون الشيء عليه لنفسه وان أريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان
أريد وجوده المبني فان أخذ مطلقاً لم يكن علة لتشخص معين وان أخذ معيناً فكذلك لان
تعيين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نم
يرد على الدليل اننا لانسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة
الى تشخص معين خصوصاً اذا كان المنفصل فاعلاً مختاراً فان له أن يختار ما يشاء ويضعه عليه أيضاً أنه
لا يطرده في عرض ينحصر نوعه في شخصه (وربما يقال) في ثبات امتناع الانتقال (العرض
يحتاج الى المحل) بالضرورة (فالما في يحتاج العرض للمعين الى محل معين فلا يفارقه) لان
خصوصية ذلك المرض للمعين متعاقبة بذلك المحل للمعين ومقتضية اياه لذاتها (أو) الى محل
(غير معين ولا وجود له) في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه (فيلزم)
حينئذ (ن لا يوجد المرض) في الخارج لانتهاء المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعاً
فتمين الاول ويستتبع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر ذ قد يحتاج) المرض للمعين (الى
محل بلا شرط التمين) أي الى محل مطابق غير مقيد بالتمين (ونه أهم من التمين)
الذي قيد بالتمين (فيوجد) ذلك المطابق المأخوذ بلا شرط التمين في كل معين من المعينات
(لا) الى محل مقيد (بشرط عدم التمين) حتى يتم وجوده في الخارج ويلزم أن لا يوجد

[قوله لم يكن علة لتشخص معين] ذابهم لا يجوز أن يكون علة فعالية لمعين
[قوله وان أخذ معيناً فكذلك الخ] أي ان أخذ الوجود الخارجى للمعين فلا يجوز أن يكون ذلك
الوجود موجوداً في الخارج ولا يزم أن يكون تشخص المرض عاجلاً فيه وقد أطلبه ليكون أسراً
اعتبارياً فعليه انما يكون بتعين المرض لدى قام به هو كان علة تشخيصه بزم الدور
(قوله ونحو الخ) هذا الاتجاه انما يخفى لو وجد عرض منحصر نوعه في شخصه
[قوله المرض يحتاج الى المحل] والام يكن عرضاً وربما يحتاج انه يجوز ان يحتاج الى محل معين
لا من حيث انه هذا للمعين فيجوز الانتقال عليه وفيه انه يزم التوارد على سبيل الدل
[قوله اذ قد يحتاج] أي يجوز ان يحتاج لانه اللام من الدليل اندكوز ولانه مانع بكيفية الجوار

(قوله اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين) قبله لا يجوز ان يكون المنفصل علة
لتشخص المرض لانه يكون المرض حينئذ مكتسباً في تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمكتسب فيها
بغير المحل لا يقتدر الى المحل فيكون مستحباً عنه وهو باطل
(قوله لا يطرده في عرض ينحصر نوعه في شخصه) اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته وماهيته أولوارهما

العرض فيه وإنما قلنا أنه يحتاج إلى الحل المطلق عن التعين ولا يحتاج إلى المفيد بعدم التعين (أف لا يلزم من عدم اعتبار التعين) في الحل الذي يحتاج إليه العرض المعين (اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمت) من أن الماهية المطلقة التي لم يستبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به أهم من الماهية المحلولة المقيدة به للوجود في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها (وأيضاً فهو) أي ما ذكرتم من الدليل (وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيز) فيقال الجسم يحتاج في كونه متعيناً إلى الحيز بالضرورة فاما أن يحتاج إلى حيز معين أو غير معين والثاني باطل لأن غير المعين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتعين فتعين الأول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين إلى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جواباً (فإن قيل هذا) الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (إنكار للحس) فإن رائحة التفاح لنقل منه إلى ما يجاوره والحرارة لنقل من النار إلى ما يماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب أن الحاصل في أصل الثاني) وهو المحاور أو المماس (شخص آخر) من الرائحة أو الحرارة مماثل للأول الحاصل في التفاح أو النار (يحدثه الفاعل المختار) عندنا بطريق المادة عقيب المجاورة أو المماس (أو بفيض) ذلك الشخص لا آخر على الحل الثاني (من العقل الفعّال) عند الحكماء بطريق الوجوب (لاستعداد يحصل له من المجاورة) أو المماس (المقصد السادس) لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة (لنا) في عدم الجوار (وجوه) والمذكور في الكتاب وجهان (الأول أن قيام الصفة) بالموصوف (ممتنع تحيز الصفة بما لتحيز الموصوف وهذا) أي كون الشيء متبوعاً لتحيز غيره به (لا يتصور إلا في التحيز) بالذات لأن التحيز بتسمية

(قوله لاستعداد يحصل الخ) أي المجاورة والمماس شرط لحصول الاستعداد لأنه معد حتى يرد أنه لو كان معداً لامتنع اجتماعه مع حصول الرائحة وليس كذلك
(قوله تحيز الصفة تبعاً الخ) يعني أن التحيز التبعي أن يكون هناك تحيز واحد قائم بالتحيز بالذات وينسب إلى التحيز بالذات اعتبار أن له نوع علاقة بالتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لأن هناك تحيزاً واحداً بالشخص يقوم بهما ولأن هذا تحيزين أحدهما يندب الآخر قائم فيه أقدم

(قوله فيقال الجسم يحتاج في كونه متعيناً) أي في تحيزه المطلق لا في تحيزه الخاص والا فلا محذور إذ اللازم حيث انتفاء التحيز الخاص بالاستعداد

غيره لا يكون متبوعاً لثالث اذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابِعاً له
(والعرض ليس بمنعيز) بالذات بل هو تابع في التبعيز للجوهر (فلا يقوم به غيره) الوجه
الثاني العرض المقوم به (لا يجوز أن يقوم بنفسه) (ان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه
وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا لجميع تلك الاعراض) التسلسلة
حاصلة (لا في محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام المرض واحداً كان أو متعدداً بنفسه
بل لا بد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الى الجوهر فالكل قائم
به) لان الكل تابع لذلك الجوهر في تبعيزه وحيث فلا يكون عرض قائماً بعرض والمقدر
خلافه (وهما) أى هذين لوجهان (صيفان أما لاول فلا مالا نسلم أن القيام هو التبعيز
تبعا لما ذكرتم) (هو الاختصاص الداعي وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به
ذلك الشيء نقلاً للآخر ولا آخر منمونا به فيسمى لاول حالاً والثاني محلاً له كاختصاص

(قوله والعرض ليس بمنعيز) - مقدمة ثانية للدليل خبره المتشوع في التبعيز متعبراً بالذات
والعرض ليس بمنعيز بالذات فتشوع في التبعيز ليس بعرض في قول ان هذه مقدمة مستدركة وهم
(قوله حاصلة لاه محذور) اذ لو حصلت في محل م تكن متسلسلة الى غير النهاية
[قوله وان انتهت] عطف على ما يسبقه من قوله = سلسل كأنه قيل قائم ينته يلزم التسلسل وهو
باطل وان انتهت الخ

[قوله من هو الاختصاص الداعي] - بعد الجمع المذكور كأنه قيل لم لا يجوز أن يكون القيام هو
الاختصاص الداعي والمراد بالاختصاص الارشاد وسنة التعبد اليه محضى يكونه سبباً له كما يوضح عنه
عبارة الشرح

(قوله لان لكل تابع لذلك الجوهر في تبعيزه) هذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال الثاني
أيضاً كون القيام بمعنى التبعية في التبعيز وحيث فالجواب عن الاستدلال لاول بمع كون معنى القيام
هو التبعية في التبعيز جواب عن الاستدلال الثاني أيضاً نسكى ما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثاني
غير مذكور في تقرير المصنف صريحاً بخلاف مدارية لاول حمل المنع انه كور جواب عن الاول فقط
وأما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على مع هذا المدار بل يكون جواباً وان سلم ان معنى
القيام هو التبعية في التبعيز كما لا يخفى

(قوله من هو الاختصاص الداعي) قال الامام في الساحت المشرقية فان قالوا وما حقيقة ذلك
الاختصاص فتقول انه لا طريق له الى معرفة مدية ذلك لاختصاص الا بذكر هذا الاراء وليس اد
لم يعرف حقيقة الشيء بمقومه وجب في ذلك الشيء فان أكثر الاشياء انما تعرف بالالزام

بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (وبحقيقته) أي بحقيقته أن معنى القيام هذا دون ذلك (أمران
 الأول أن التحيز صفة للجواهر قائم به وليس) التحيز متحيزاً (نسباً لتحيزه والا كان الشيء)
 الذي هو التحيز (مشروطاً بنفسه) أن قداماً بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد أن يقوم
 التحيز أولاً بالجواهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط
 قيامه بالجواهر بقيامه بالجواهر وهو شرط الشيء بنفسه (أو تسلسل) أن قلنا بتعدد التحيز
 القائم بالجواهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا إلى ما لا نهاية
 له * الأمر (الثاني أو صاف الباري تعالى قائم به كما سنبينه من غير شائبة تحيز) في ذاته
 وصفاته (وأما) الوجه (الثاني) فلا أنه لا ينبغي أن يقوم عرض بعرض (نأن) (وذلك) المرض
 الثاني (بآخر مترتبة إلى أن ينتهي إلى الجوهر) فيكون بعضها نابهاً لذلك الجوهر في تحيزه
 ابتداءً والبعض الآخر نابهاً للعرض الأول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائماً بالجواهر
 وبأبداً له في تحيزه ابتداءً بل هو الكسبيته في ذلك بواسطة والقول بأن التابع لا يكون متبوعاً

[قوله ونحقيقه] سبب لتكوين معنى قديم لاختصاص لدفع فهو معارضة لكون القيام عدو له
 التحيز قد صرح المحققون بصحة أنه رتبة في التمديد ثم اللزم من الأمرين أن يكون معنى القيام
 التحيز وأما أن معناه الاختصاص فلا بد من صفة مقدسة وهي أنه لا يأتى هذا من أحد من الأخر
 [قوله أن التحيز صفة الخ] أي عرض دهم ، جوهر لأن الأمر من الموجودات العينية بأحق الحكماء
 واشتد عليهم قد قيل أنه أمر اعتزلي فلا بد أن يكون قيمته عبارة عن النعية في الحيز ثم الجواب أنه
 لا فرق بين قيام العرض والاعتباري وهم
 [قوله وهكذا إلى ما لا نهاية له] فيكون للجسم في حيز واحد أكوام غير متناهية والضرورة تكديده
 ويرهان التعليق يبطله

(قوله الأمر الثاني الخ) يعني به لا فرق بين قيام صفة العلم مثلاً بذاته وبين قيامه بذات الحادث
 وليس فيه شبه التحيز أصلاً ونحقيقاً ولا تقديرًا فلا يرد أن قيام العرض معناه التحيز لا معلق بقيام حقي
 يرد النقض بقيام صفاته تعالى بذاته
 (قوله فلا أنه لا ينبغي ح) يعني أن قولك فالكل قائم به أن أردت به قيام الكل به ابتداءً فالأمر
 بمجموعة لأن الانتهاء إلى الجوهر لا يستلزم ذلك وأن أردت به قيام الكل به ولو بالوسطة فالأمر بمسألة
 لكن بطلان التالي ممنوع لأنه المتنازع فيه
 (قوله والقول الخ) جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره

(قوله والقول بأن التابع الخ) هذا القول وإن ذكر في الاستدلال الأول وأجاب عنه المصنف بجمع

لآخر اذ ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون أحدهما لذته مقتضيا لكونه
متبوعا ومحلا ولا آخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا (وهو) أى ما ذكرناه من قيام المرض
بالمرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما
لا يقول به عالل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام المرض بالمرض لجاز قيام العلم
بالمعلم ثم الكلام في العلم القائم بالمعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان
المتنازع فيه قيام بعض الامراض الخمسة ببعضها دون التماثلة والمتصادمة (احتج الفلاسفة)

[قوله لجاز قيام العلم الخ] اد لافرق بين عرض ومرض في حور قيام أحدهما بمرض دون
آخر فلا يرد أن الملازمة ممتوعة لأن الخصم لم يدع حوار قيام كل عرض بكل عرض
[قوله قيام بعض الاعراض الخ] لان المراد انه من يجوز قيام المرض بالمرض اذا لم يوجد مع
آخره التماثل والتصادم لانه يبرم اجتماع المتشابه والمتصادم

مدبره الا أن الشارح ذكره ههنا اشارة الى مدعاه على تقدير تسليم ذلك انذارا له والى انه لا يرد
على جواب الوجه الثاني المبني على ذلك التسليم

(قوله لجاز قيام العلم بالمعلم الخ) فان قلت لا يبرم من حور التقييم التقييم بالمعلم حتى يبرم التسلسل
قلت الجائر ما لا يبرم من وقوعه محل وقد لم ههنا وهذا بقدر يكفى في الاشارة الى بحث اما
ولا فلان المحورين لقيام العرض بالمرض لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط
بحياة المحل عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالمعلم أصلا فالاولى ان يفتى لقيام السواد بالسواد وأما
ثانياً فالانتقاصه بكل نوع ممكن بان يقال لو أمكن ان يوجد فرد من الاسنان لا يمكن ان وثالث لا الى
سماية ويلزم التسلسل والحل ان امكان كل درجة في نفسه لا يسهى استحالة شكل لصلان التسلسل كما
أشيرنا اليه فيمكن هذا على ذكر مثله فانه يسمي في مواضع فان قلت التعاليل انه كور لا يسطح حوار
قيام العرض بالمرض بدرجة واحدة قلت محورو لا يخصصون الحوار به وانقصود ابطال كلامهم على
ان المدعى استلزام الجوار بدرجة جواره بدرجاته وبه يتم الدليل ولا ما أشير اليه في الحل السابق من
الفرق فثامل

[قوله وهو مردود بأن يتعارض فيه الخ] واد كان التسارع في احتمال لا يجرى الدليل انه كور
عند الاكثرين لامتناع وجود أنواع محتمة عدد أكثر اعتدلة وأكثر لاشعة كاسبق وفيه بحث
لانهم اتفقوا على امكان افراد غير متشابهة لكل نوع وامكان افراد النوعين المختلفين يكفى في احراء
الدليل بان يقال لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجاز ان يقوم فرد من السواد بفرد من
الحلاوة وفرد من الحلاوة بالفرد انه كور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم الا ان يقال عدم
تجويزهم قيام أحد المتشابه بالآخر بناء على لزوم انتفاء الانثبية لان اعلى ما كان مع ماهية لخال كالسواد

على جواز قيام العرض بالعرض (بأن السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم
 (فانها توصف بهما) فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فانه ما لم يلاحظ
 حركته لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء (والجواب أنه لا يصح) هذا
 لاحتجاج (لا على مذهبنائهما) أعني السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة
 (بل هما) (للسكنات) أي السرعة والبطء لاجل السكنات (المتخللة) بين الحركات (وقلتها
 وكثرتها) فحاصل البطء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان لقطعه المسافة وحاصل
 السرعة أنه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المذهبين
 من صفات الجسم المتحرك دون الحركة (ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات)
 ومراتبها متفاوتة بالسرعة والبطء (أنواعا مختلفة بالحقيقة وليس نعة) أمر موجود (الا

(قوله بل هما للسكنات الخ) من اللام على التعليل على خلاف ما في قوله بالحركة لان السرعة
 والبطء ليسا عارضا للسكنات بل للجسم وقوله وقلتها وكثرتها فانه نص في التعليل والمقصود ان السرعة
 والبطء عرضان للجسم لاجل السكنات وعدوت درجاتهما لاجل قلتها وكثرتها كما بينه الشارح قدس سره
 هو انه يمكن سكنات فان السكون صفة الجسم أي الاكوان بسبب كونه ساكنا كما أن الحركات بسبب
 كونه متحركا فافق ان عبارة الشرح تعيد ان السرعة والبطء نفس السكنات وعبارة ان يعيد انهما
 لاجل السكنات وهم

(قوله لموار أن تكون الخ) لا يخفى أن كون مراتب الحركات مختلفة بالحقيقة لادخل له في الجواب
 فان خلاصته مع كون السرعة والبطء موجودين في الخ لا يجوز أن يكون من الأمور الاعتبارية
 التي يجوز ان يضاف الاعراض بها انما تدرس له الجسم ووجه اختلاف مراتبها فيهما ظهورا تام بخلاف ما اذا
 كانت مراتب متعينة فان اختلافها في السرعة والبطء يحتاج الى القول أن ذلك لاختلاف أوضاعها وان
 السرعة والبطء أمر واحد على تشخيصها

مثلا لغة تامة للشخص المعين أعني السواد الحال في ذلك المحل فاما حال سواد في ذلك السواد لم ان
 يتشخص بتشخص السواد الاول بوجود الملة التامة للشخص الاول فتنفي الانبئية ومثل هذا الذي
 يظن ان يقوم سواد بمحل خلاوة وبهذه الخلاوة سواد آخر والا لم يتفاء لهما بين السوادين المحل
 بالخلاوة والحال فيما لتحقيق الملة التامة للشخص السواد الاول في السواد الثاني فان اعتبر التفاء محمية
 الخلاوة للسواد في تشخص السواد الاول فليعتبر التفاء تشخص أحد المثلين في علة ذلك التشخص المعين
 فلا يرم ارتجاع الانبئية في قيم أحد المثلين بالآخر ايضا فتأمل فانه دقيق

(قوله أنواعا مختلفة بالحقيقة) المخصوص لاختلاف حقائق طبقات الحركات انما يعيد في تقرير الجواب

الحركة المخصوصة) التي هي نوع من تلك الأنواع المختلفة الخفايا (وأما السرعة والبطء)
 اللذان يوصف بهما الحركات (فن الأمور الدسبية) التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا
 عرفت الحركات المختلفة بالحقيقة وليس بعضها الي بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء
 (ولذلك) ولكونهما أمرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما) بحسب اختلاف المقايسة
 (فالها أي الحركة) تكون سريعة بالنسبة الي حركة وبطيئة (بالنسبة الي) حركة (أخرى)
 وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالأمور
 الاعتبارية فاما الكلام في وصفها بأمور موجودة وللحكام احتجاج آخر وهو أن الخشونة
 والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض
 فأشار الي جوابه بقوله (وأما الخشونة والملاسة فان سلم أنهما كيفيتان) أي لا نسلم أنهما
 من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم أنهما
 كيفيتان موجودتان (فقيامهما بالجسم لا بالسطح) المقصد الرابع) ذهب الشيخ
 الأشعري ومنبعوه من محقق الاشاعرة (لي أن العرض لا يثبت زماين فالاعراض جملتها
 غير باقية عندهم بل هي (على التقضى والتجدد) ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله
 (وتخصيص كل) من الآحاد المنتضية المتجددة (بوقته) لذي وجد فيه انما هو (للقادر
 المختار) فانه يخص بمحدد رادنه كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له

قوله من مقولة الكيف قائمان الخ) اكونهما من الكيفيات المختصة بالكيفيات
 (قوله من مقولة الوضع) لانهما عبارتان عن استواء الاحراء أو اختلافها بالانحصاص والارتداد ومن
 هذا علم أن الوضع لا يعتبر فيه النسبة الى الامور الخارجية

بوجه آخر وهو ان طينقت الحركات أنواع مختلفة تتدر بعضها عن بعض بالسرعة والبطء فيكون ثابتين
 بالحركات ودني في لا يقوم به لانه متقدم عليه بدات والقائم به متأخر عنه وما على تقرير المصنف
 وليس له كثير نفع في المقصود وما يقال من ان الثمرس له لئلا يتوهم ان السرعة والبطء سببان لا مثير
 للحركات في الخارج فبارم ان يكونا موحدين عما لا يلتصق اليه لان الامتياز بالحقيقة لا ينافي الامتياز
 بالاعراض أيضا فلا ينافي التوهم ثم لا مثير في الخارج قد ثبت من معدوم فيه كالمسمى اذا يكنى فيه تعاضف
 لثبات الخارجي بهذا السبب في الخارج بقى ههنا بحث آخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطء
 أمران اعتباريان واموصوف بهما موجود في الخارج وأنت حير بان تنصف بهما هو الحركة بمعنى القطع
 الذي هو أمر موهوم عندهم كما سيأتي فاطلاق الوجود عليها باعتبار انها بعيدة من أمر موحود كما سيأتي

خفته قبل ذلك الوقت وبعبء وإنما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بأن السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استثناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه المدم تعالى عن ذلك علواً كبيراً لما صر عدمه في وجوده قدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو المرض ولما كان هو متجدداً محتاجاً الى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقاءه محتاجاً الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استثناء أصلاً (ووافقهم) على ذلك (النظام والكيفي) من قدماء المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجمهور المعتزلة (بقاء لاعراض) سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب أبو علي الجبائي وبه وأبو الهذيل الى بقاء الألوان والطعوم والروائح

(قوله وإنما ذهبوا إلخ) أي انما ذهبوا إلخ على ذلك هذا القول وأوجوه اثلاثة دلائل قادتهم الى صحة ذلك الحكم وما كانت الوجوه مقيدة للحكم العام قالوا بمصومه وإن لم يحتاجوا اليه في دفع ذلك العناد [قوله فلزمهم استثناء إلخ] هذا ساء على من طرأ على مصداق المتبادر أنه على ما هو التحقيق من أن المراد به مسوقية الوجود بالمدم فلا شك في صدق العام به حال بقاءه فيكون محتاجاً الى المؤثر حالة المدم من غير ارتكاب ذلك الفعل

(قوله شرط بقاء إلخ) يعني كونه شرطاً لدمه أي وبخلافه تمتنع بدونه فلا يبقى المدم بغيره جميع ممكنات الى الله تعالى ابتداء لانه بعد كونه ممكناً [قوله هو المرض] وهو كونه في الحيز

(قوله وذهب أبو علي الجبائي وإليه إلخ) أي ذهبوا على بقاء هذه الاعراض دون الطعوم والارادات والاصوات والكلام سواء اتفقوا على عدم بقاء كالاراد والاصوات والكلام أو احتلوا فيه كالطعوم فإنه دس إليه في بقاءه قطعاً وتوهم الى بقاء الطعوم الضرورية وممكنة الى لا تكليف بها وعدم بقاء الطعوم الممكنة لتكليفها كما سيأتي في مقصود الثالث عشر في بيان محله العلم

(قوله وإنما ذهبوا إلخ) يعني أن المنشأ الأصلي هو ذلك ثم هم ارتكبهوا دفعاً لهذا المحدثون فتشوا متمسكاً بوجدوا الوجوه اثمانية المذكورة في أصل المنشأ الأصلي وإن كان لا يقتضي لا قدم بقاء لاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لأن هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلما عمدوا الحكم أيضاً (قوله بأن شرط بقاء الجوهر هو المرض) وذلك لأن مجرد لم يثبت عندنا للجوهر أما الجسم أو الجوهر المراد وكل منهما ذو وضع يقتضي لا يصف لا كون الشيء ثم شرط بقاء الجوهر وجوده من دون بقاءه وشرط وجود العرض وجود الجوهر لا بد من فلا دور من قبل وجود الجوهر أيضاً مشروط بوجود العرض إذ يستدعي الاتحاد بالجوهر ايته ولو في أول زمان حدوثه فيدور قبل بلوغه الشرعية للتعاكس أعني الدور المعية بلا توقف

دون العلوم ولا زادات والاصوات وأنواع الكلام والمعتبرة في بقاء الحركة والسكون خلاف
كما ستعرفه في مباحث الاكوان (قالوا) أي العلاسفة (وما لا ينبغي) من الاعراض السيالة
(يختص مكانه بوقته) الذي وجد فيه (لا قبل ولا بعد) أي لا يمكن أن يوجد قبل ذلك
الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص (احتج لاصحاب) على
عدم بقاء الاعراض (بوجوه) ثلاثة (الاول) انها لو بقيت لكانت باقية (أي متصفة ببقاء قائم
بها) والبقاء عرض فيلزم قيام المرض بالمرض قلنا لا نسلم أن البقاء عرض (بل هو أمر اعتباري
يجوز أن يتصف به المرض كالجوهر وان سلم كونه عرضاً فلا نسلم امتناع قيام المرض بالمرض
« الوجه (الثاني) يجوز خلق مثله في الحالة الثانية) من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك

(قوله يختص مكانه) أي امكان وقوعه دون الذي ادلا اختصاص له بوقت دون وقت

(قوله أي لا يمكن أن يوجد ابع) لا يمنع حصول استعداده الذي الذي ذلك الوقت

(قوله أي متصفة ح) دفع بذلك التفسير بروم تعداد الشرط والطرء

(قوله بل هو أمر اعتباري) لانه لو حود ما لم يمس في ارمان الذي

[قوله دون العلوم] فيه نوع محاذرة من كره الشارع في مباحث الكيفية المتصلة به أي المقصد
سادس عشر لذي عقد لتعيين محل العلم الحوادث حيث ذكره في أن من فسر العلوم الضرورية
وبالكيفية التي لا تتعلق بها في كليف وان قال بعدم هذه العلوم من كسبه مكلف بها وان اسه ان
هاشم أوجب بقاء العلوم معتقاً ودفع علامة من يقولون عن شيء على وان أمكن ان يراد بما ذكر
هنا انه ذهب الى بقاء الاول والعلوم والروائح معتقاً دون العلوم معتقاً بل قد ذهب في بقاء بعضها
لكن لا يمتنع في دفعها بين العقولين عن شيء هاشم واعتذر في القول به « متعلق بالعلوم بالنظر الى
الثلاثة دون كل واحد منها حتى يمتنع فيه أيضاً « يجب ان لا يرتفعه صريح سليم فيبطل

[قوله قالوا وما لا يبقى يختص مكانه بوقته] اراد امكانه الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالعلم

لا الداني لان القوم باحتصاص مكانه بوقته يستدعي ان لا يمكن قبل ذلك وقت فيدم الاغلاب من
لاستماع الى الامكان ولهذا قالوا « رؤية امكان كل ممكن ثم اهم وان قالوا ما اختصاص مكان كل حادث
بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم لان تخصيص ما لا يبقى منه ذكر لاقتضاء سبق الكلام « حسن الاستعمال
ياه فانه ما ذكر أولاً ان الاشعة حكوا بوجوب محدد كل عرض وان يخص كل من المتجددات
بوقته ارادة العمل بخلافه ان علة بالأمور في كل من الامور حيث يحكمون من المتجدد
بعض الاعراض وان يخص ذلك المتجدد بوقته « سواء استعداد موضوعه له الا في ذلك الوقت وهذا
التقدير يكفي في التخصيص فليتهم

(اجتماعاً ليرتق) المرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحالة وجود مثله فيها والا (اجتماع
 المثلان) وذلك بحال بقاء الامراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقاً فيكون باطلاً (فتناجحه)
 الله تعالى (فيه) أي في ذلك المحل (بأن يعدم الاول) عنه لان جواز إيجاد مثله في محله في الحالة
 الثانية ليس مطلقاً بل هو مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كالا استحالة في جواز إيجاد
 مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم إيجاد الاول فيها (و) أيضاً ما ذكرتم (يلزمكم في
 الجوهر) لانه يجوز خالق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجتماعاً ولو كان باقياً لا يمنع خلق
 مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتعيزين بالذات في حيز واحد فانقضى دليكم (لوجه) الثالث
 وهو العمدة (عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب (انها) أي الاعراض (لوقوت) في
 الزمان الثاني من وجودها (امتنع زوالها) في الزمان الثالث وما بعده (واللازم) لذي هو
 امتناع الزوال (باطل بالاجماع وشهادة الحس) فانه يشهد بان زوال الاعراض ورفع بلا
 اشتباه فيكون المازوم لذي هو بقاء الاعراض باطلاً أيضاً (بيان الملازمة انه لو زال) المرض
 بعد بقاءه (فاما) أن يزول (بنفسه) وانقضاء ذاته زوله (واما) أن يزول (بغيره) المقتضى
 زواله (و) ذلك (التغير اما أمر وجودي يوجب عدمه لذاته) أي لا باختياره فيكون فاعلاً

(قوله كما لا استحالة الخ) اشارة الى نقص ما لو تهرم مشاع وجود المرض في الحالة الاولى لان
 إيجاد مثله يمكن فيها فيدم اجتماع التلخيص فكما أن إيجاد مثله فيها مشروط بعدم إيجاد الاول كذلك إيجاد
 مثله في الحالة الثانية مشروط باعدام الاول

[قوله واقع بلا اشتباه] كالحركة بعد السكون والعكس والعلمة بعد الضوء وأمثالها لكن إحرؤ
 في كل عرض يدعي بقاءه مدبر الا أن يدعي الحس بان كل عرض يمكن زواله بواسطة احساس
 الجزئيات الكثيرة

(قوله لو دأب الخ) أي لو حار دواله لم من فرس وقوعه محال لانه لو زال فزواله حادث والحادث

[قوله كما لا استحالة الخ] اشارة الى نقص احمل ما به يوضح ما ذكرتم امتناع وجود عرض في
 محله لان الله تعالى قادر على إيجاد مثله في ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم ايجاد المدكور

[قوله فاما أن يزول بنفسه الخ] من قلت هما شقي آخر وهو ان يعدم بصرو عرض على محله
 فيعتبه في الزمان الثاني فتعني الاعراض القائمة به كما قبل في العاء وفيه لاعراض وان كان قد يشهد بلا
 قناء المحل الا أن الكلام في عموم الاستدلال قلت ما هذا الى زوال الشرط هو الجوهر وسيعي
 استكلام فيه واعلم ان كون الماعن موجب هو شرط الصد فقط وكون الامر اصدي زوال الشرط فقط
 بما يمنع واردة لتقبل مع بعده من العارة لا يلائم وجه الابطال لانه محصور بصرو الصدو زوال الشرط

موجباً (وهو طرو الضد) على محل المرض (أولاً يوجه لدائه) بن باختياره (وهو) الفاعل
 للمعذور بالاختيار (أما) أمر (عدي وهو زوال الشرط و) هذه (الاقسام) الأربعة المحصورة
 للاحتتمالات العقبية (باطلة) أما زوله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن
 لا يوجد ابتداءً (لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقتها عنه) (وأما زواله
 بطروضده) على محله (فلان حدوث الضد) في ذلك محل (مشر وط بانتفاه) عنه (فان
 المحل مالم يحل من ضد لم يمكن انصافه بضد) آخر (فلو كان انتفاءه) عن المحل (معتلاً
 بطريانه) عليه (لزم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني
 موقوف على الآخر معال به (أو نقول) في ابطال هذ القسم (لما كان التضاد من الطرفين
 فليس الطاري بازالة الباقي أولي من العكس) وهو أن يدفع الباقي الطاري (بل الدفع) الصادر
 عن الباقي (أهون من الرفع) الصادر عن الطاري فيكون الدفع أقرب الى الواقع من
 الرفع (وأما زوانه بعدمه) بخلافه لان الفاعل بالاختيار لا بد له من أثر (يصدر عنه) (والله أعلم)

لا بد له من علة لان الحدوث علة لحدوثه سواء كان وجوداً أو عدماً وهذا يدفع ان اللزم من الدليل
 على تقدير عدمه عدم وقوع الزوال لا امساعه وان عدم حصول عدمه فانه يزيد المذکور لا معنى له
 لان ذلك على تقدير ان يكون علة لاحتياج الامكان وما على تقدير كونه الحدوث بالحدوث لا يحتاج في
 بقائه الى علة فضلاً عن ان يكون عدمه لعدمها كما مر

(قوله وهذه الاقسام الخ) الاحتمالات العقبية أربعة لان زوله إما ان يكون لدائه أولفده والغير اما
 موجود أو معدوم واموجود اما موجب أو مختار اما محصور في الاقسام الأربعة المدع لان الموجب
 لا يختص في طرو الضد والمعدوم لا يختص في زوال الشرط

(قوله أهون من الرفع الخ) لا احتياج الرفع الى طريان الطاري وازالة الباقي بحصول دفع الباقي
 فانه يحتاج الى مع الطريان فقط وهذا كما تري خطيبي

(قوله لا بد له من أثر الخ) اذ الإرادة لا تتبع مالم يمحس ولا يكون مقصوداً

(قوله بل الدفع أهون من الرفع) هذه مقدمة خطابية تبادر اليه الافهام العامة فان الباقي
 والطاري لما كان متساويين في أصل القوة وقد بقوى الذي استقراره في المحل فالظاهر انه يدفع
 ما يسويه بحسب أصل القوة وما قبله في بيانه من ان دفع الضد إنما يكون بعد وجوده في محله الباقي
 اذ لا يعقل تأثير في حالة عدمه في الوجود بازالة وجوده كيف وحالة عدمه مستمرة بلا تأثير ولا حالة
 وجوده في محله آخر فان محويزه مسطرة ظاهرة بل حالة وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع
 بان وجوده في محل الباقي وزواله الباقي عنه في آن واحد وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا محذور

نفي محض لا يصلح أنراً) لخفا بل ولا لفاعل أصلاً (نقول) في إبطال كون زوله للمختار
(ما أثره عدم فلا أثره) ذلّا فرق بين قولنا أثره لا وقولنا لا أثر له كما مر في بحث الامكان
(فليس) الفاعل الذي استند إليه زوال العرض (فاعلاً) أصلاً سواء فرض مخاراً أو موحناً
(وأما زوله بزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضاً) آخر (تسلسل) لا ما تنقل
الكلام إلى العرض الذي هو الشرط فيكون زوله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا
فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض (ون كان) ذلك الشرط (جوهر
والجوهر) في بقاءه (مشروط بالعرض لزم الدور) لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض
مشروط ببقاء الآخر موقوف عليه (والاعتراض عليه) أي على هذا الدليل الذي عده عمدة

(قوله ولا لفاعل أصلاً) اد أثر الفاعل لا يكون لاشيئ محضاً

(قوله فلان ذلك الشرط ان كان عرضاً) يحصر الشرط في العرض والجوهر بمسوع طوازن
يكون أصراً اعتبارياً

(قوله فيزم وجود الخ) أي حين زوال العرض وجود اعراض غير متناهية وهو محل
(قوله لان بقاء كل واحد من الجوهر الخ) ما كون بقاء العرض مشروطاً بالجوهر فيعرض وما
كون الجوهر مشروطاً ببقاء العرض فلان وجود الجوهر مشروط بوجود العرض كما يكون في الخبر
مثلاً في كل زمان فان قلتم بتعدد الا كوان ثبت المطلوب وهو امتناع بقاء العرض وان قلتم ببقائه كان بقاء
الجوهر مشروطاً ببقائه وفيه بحث اما أولاً فانه ان يلزم الدور لو كان العرض الذي هو مشروط بعينه
العرض الذي هو شرط وكذا الجوهر الذي هو شرط بعينه الجوهر الذي هو مشروط وكلا الأمرين
غير لازم وأما ثانياً فلانا لا نسمي ثبوت المطلوب على تقدير القول بعدم العرض الذي هو شرط بقاء الجوهر
انما التلازم منه امتناع بقاء ذلك العرض

(قوله وان كان جوهرًا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور) قد أشرنا في أول المقصد إلى حوار
ان يكون مثله من قبيل الشرط المتناهي كس لا بد لبعبه من دليل على ان الدور لو سلم فانه هو على تقدير
كون الجوهر الشرط على العرض الزائل فانه لو عمم فلا يعجز الدور وانما لم ينقل الكلام إلى زوال
الجوهر الشرط لانه محسوس والشك في سمسطة لا يعضأ به فان قلت قد يشاهد ان العرض يزول
عنه فلا حاجة في إبطال كون زوال العرض بزوال شرطه للجوهر إلى لزم الدور قلت ما ذكركم
إبطاله في بعض المواد والمدعي كلي نفي شيء وهو ان بقاء الجوهر عند استبدال مشروط بوجود العرض
لا يبقائه على تقدير عدم بقاء الاعراض كما سلف ما في أول المقصد فعلى تقدير بقاء الاعراض ينفي ان
ينبت المستند لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء العرض لانه وجوده حتى يلزم الدور برعنه اذ مجرد
بقاء العرض لا يستلزم ان يكون نفسه شرط بقاء الجوهر كما لا يخفى

أنا نختار (أنه يزول بنفسه فذلك فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجواز أن يوجب) ذاته (المدم في
الزمان الثالث أو الرابع خاصة) أي دون الزمان الثاني فلا يلزم أن يوجب ذاته المدم مطلقا حتى
يكون ممنوعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون انتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده
في زمان سابق عليه واستتبعائه ممنوعة (ثم هذا) الدليل الذي ذكرتموه (وارد عليكم في الزمان
الثاني بعينه) وذلك بأن يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لأن زواله فيه إما لغيره إلى آخر
الكلام (فها هو جوابكم) منه في صورة النقص (فهو جوابا) عنه في صورة النزاع (وأيضا
قد يزول بضد) طارئ على محله (فذلك حدوثه) في ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (قلنا
أن أوجبت في اشراط تقدمه) على المشروط (مننا) كون حدوث الضد الطارئ مشروطا
بزوال الضد الباقي إذ لا دليل عليه سوى امتناع اجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط
(والا) أي وإن لم توجب في الشرط تقدمه بل ككتبت بمجرد امتناع الانفكاك (لم
يمنع التماكس) كما مر فز أن يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم
منه دور معية (كما أن دخول كل جزء من) أجزاء (الحلقة) لدواة على نفسها (في
حيز) الجزء (لآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولا عذر في ذلك لأن
مرجهه إلى تلازمهما (وبالحل) أي سواء جواز التماكس في الاشتراط أولا (فهما) أي
زوال الباقي وطريان الحادث (معا في زمان) وهذه المعية لا تنافي المعية (إذ المعية تقدم
في العقل فقد يكون طريانه علة) لزوال الباقي (مع كونهما معا في زمان كالملة والمعلول)

(هـ الحكم)

(قوله ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه الخ) لا يخفى أنه يرد على هذا التمدد بمراد النقص في أثناء
النوع وبو أشير بهذا الدليل الذي تقيم على امتناع أن يكون رواه نفسه مع التماكس قاتم بامتناع معية في
زمان الثاني لذاته فها هو جوابكم فهو حواش السكاح أحسن وأنهم عما قبله واعلم أن هذا النقص مدفوع
عدمهم لأنهم يقولون أن العزم مصدق لا يقبل إلا بوجود متجدد آتيا كالاعراض الغير القارة
عندكم بخلاف ما ذكرنا كانت باقية فإن رواه بعد بحث لا بد له من علة

(قوله لا دليل عليه الخ) أي ليس مبنوهم دليلا سوى هذا فلا ينافي قوله ولا دلالة عليه

(قوله ويكون الدور اللازم منه) أي من التماكس في الاشتراط بمعنى امتناع الانفكاك دور معية وإن
لم يكن بالنظر إلى فرض كون طرو الصد علة لزواله دور معية فلا يرد أن دور المعية شرط فيه عدم
التوقف من الطرفين وإن يكونا في مرتبة واحدة وفيما نحن فيه على تقدير التماكس ليس كذلك

فإنهما متقاربان بحسب الزمان مع كون المسئلة متقدمة في العقل والحكم بأن الطاري ليس
أولى بأزالة الباقي من عكسه باطل لأن الطاري أقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه
(وأيضاً فقد يزول لأن الفاعل الذي فعله لا يفعله إلا لأنه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج إلى
أثر للفاعل) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من إبقاء ما فعله كاف في زواله (وأيضاً
لا نسلم أن العدم لا يصلح) أن يكون (أثراً) صادراً عن الفاعل (نعم ذلك) مسلم (في العدم
المستمر وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) كالوجود الحادث (وما الدليل على
امتناعه وأيضاً فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر) إذ لو كان عرضاً تسلسل وإذا كان

(قوله والحكم بأن الطاري الخ) جواب عن أوجه الذي لمذكور بقوله أو نقول لما كان التصادق
من الطرفين الخ ترك المصنف لظهوره

(قوله لقربه من السبب) بناء على عدم تحول زمان حدوثه وبين السبب بخلاف الباقي وهذا
أيضاً خطأ

(قوله لأن الفاعل الذي فعله) في الزمن الأول والثاني لا يفعله أي في الزمان الثالث
(قوله بل مجرد امتناع الخ) هذا في اختيار طاهر بأن لم يتعلق إرادته ببقائه وأما في الوجود فبأن لم
يتعلق إيجابه بإبقائه بانتفاء شرط من شروط إيجابه وقايلته
(قوله كالوجود الحادث) يبقى لافرق بين الوجود الحادث والعدم الحادث في أنهما حادثان فكأن
الأول أثر الفاعل الموجد فلم لا يجوز أن يكون الذي أثره عدمه

(قوله قولك هو الجوهر في دور الخ) اعلم أن كلام المصنف محذوفاً ولا فلان استدلال لم يقل بأن
ذلك الشرط هو الجوهر بل ردد بين كونه عرضاً وجوهراً وعلى التقديرين لزم محذوراً وثم ثانياً فلان
المستفاد من ظاهر قوله فانه مجموع مع دور الدور على تقدير كونه جوهرراً والسند بعيد لزوم الانتهاء
وانتهاء لزوم التسلسل فالزال الشارح قدس سره احتشاله أن كونه جوهرراً بعد بطلان كونه عرضاً في
قوة ادعاء كونه جوهرراً بطلان كونه عرضاً وإعطائه دوراً لا دور ولا مر في ذلك من وبأن قوله مجموع
راجع إلى مجموع قوله هو الجوهر في دور وذلك بمسح كونه جوهرراً عنه على راجع هذا ادعاء إلى مسح دليله

[قوله لقربه من السبب وبعد الباقي عنه] الممكن لا يدرق السبب في الحدوث والبقاء لحديث
القرب محل تأمل

(قوله وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) ادعاه أزالة الأمر بوجوده وهو أمر وجودي
يصح أثراً للفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث طاهر على هذا التوجيه أن فرض الفاعل
موجباً وأما إذا فرض محذوفاً فالفرق أظهر لأن العدم المستمر أولى ولا يستند إلى الفاعل المختار لما تقرر
من أن أثر الفاعل المختار يكون حادثاً بخلاف العدم الحادث

ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقاءه بالعرض (فيدور قلنا ممنوع) اذ لا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز أن يكون) ذلك الشرط (اعراضاً لا تبقى على التبادل الى أن تنهي الى ما لا يدل عنه وعنده يزول) يعني أن الاعراض عندنا فسمان قسم يجوز بقاؤه كالألوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقي عرض لا يمتنع من أعراض متعددة من الاعراض التي لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلاً فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلاً عن الآخر فيستمر وجود ذلك المرض باستمرار شرطه مادام يتبادل تلك الاعراض فإذا انتهت الى ما لا يدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك لدورات المحدودة فقد زال الشرط فيزول المرض الباقي بلا تسلسل وجاز أيضاً أن يقال شرط المرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وإنما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لأن لواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام (واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو العمدة في الاجسام فقال والاجسام أيضاً) كالاعراض

أعني قوله اذ لو كان عرضاً تسلسل ومع روم الدور على تقدير كونه جوهرًا وهذا معنى قوله أي لا دور ولا تسلسل وان قوله ذلك في اسد اشارة الى أن مطلق الشرط أعم من شرط بقاء العرض وشرط بقاء الجوهر ولذلك أطلق الشرط ليصير محصل الكلام قلنا ممنوع كونه هو الجوهر لجوار أن يكون شرط بقاء العرض اعراضاً متبادلة متنسبة الى عرض لا يدل له فلا يلزم التسلسل وممنوع لروم الدور جوار أن يكون شرط بقاء الجوهر اعراضاً متبادلة فيكون المرض الباقي مشروطاً بجوهر مشروط بقاؤه بتلك الاعراض فلا يلزم الدور وعنى هذا يكون معنى مع حنصاره مشتملاً على اجواب باعتبار كل من الشقين والى هذا التدقيق أشار الشارح قدس سره بقوله هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام (قوله طرد هذا) بدقي تعبير فقال لو ثبت لاحتمال لا متع زوالها لكن زوالها معلوم بالاجماع

(قوله وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة) فلا دور لأن ماله شرط بقاءه الجوهر الواحد من تلك الاعراض فلا قيد التعيين لا مجموعها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقاءه فلا دور وان لم يجوز التعاكس قال قلت بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع تلك الاعراض وبالعكس فيدور قلت لو سلم بقاء النوع مع تحدد جميع الجزئيات فلا سلم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل الى مطلق الجوهر فلا دور

[قوله واعلم ان الطام طرد الخ] عدم ثبوت الصد للجوهر باعتبار شرط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالحل المطلق لا ينافي هذا الصرد ادعيت سقوط هذا الشق من التزديد المذكور وهذا التقدير

(غير باقية بل تتحدد حالاً خفياً) وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس بمجموع أعراض
مجموعة خلافاً للنظام والتباعد من المتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تحديد الأعراض بتحديد
الاجسام على مذهبه بلا حاجة إلى طرد لدليل فيها وإنما يحتاج إليه إذا كانت الاجسام

وبشهادة الحس بين الملازمة أنها لو زالت لما سمعها فبهم امتنعها وبغيرها ما بوجودي موجب أو
مختار فيلزم أن يكون العدم والنفي الصرف أثراً للعدم وأيضاً لا فرق بين قولنا لا أثر له وأثره لا وأما
يزوال شرط فإن كان جوهرنا قلنا الكلام في زواله فيكون برزوال جوهر آخر ويتسلسل وإن كان عرضاً
وبقاء العرض مشروط ببقاء الجوهر فلو كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقائه يلزم الدور ففي هذا التقرير
أستبعد كون الفعل الموجب طريان العدد ادلاً لقضائه في الجوهر وثبت عدم كون الشرط جوهرًا بما أثبت
في أصل الاستدلال وهو كونه عرضاً وهذا الفرق لا يضر في طرد الدليل على ما توهم

[قوله يلزم من تحديد الأعراض بتحديد الاجسام] لأن اعتماد من قوله أن الجسم مجموع أعراض
مجموعة أنها باقية على عروضيتها وصارت نسب الاجتماع أجساماً فيكون تحديدها موجباً لتحدها هذا لكن
في شرح التجريد أن المذكور في كتب المعتزلة أن مثل الاكوار والاعتمادات والآلام والآفات وما
أشبه ذلك أعراض لا تدخل في حقيقة الجسم وهذه وأما الابواب والسطوح والروائح والاصوات والكميات
المعدومة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعد النظام جوهر من اجسام حيث صرح بأن كلامه ذلك جسم
لطيف مركب من حواهر مجموعة ثم ان ثبت الاجسام المعتبرة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم
الكثيف الذي هو الجاد

(قوله بلا حاجة إلى طرد الدليل) لصل اراد من طرد الدليل احراقها في حرقها من جريبات
ما فهم عليه لخدمه فيه كما سيجي في التنبيه المذكور في مقصد الثالث في أن الاجسام باقية حيث قال دليل
ما قام في الأعراض طرده النظام في الاجسام فدل بعدم ثباتها أيضاً فإن الآمدي وذلك لأنه متى على أصله
وهو أن الجوهر مركب من الأعراض انتهى فقل هذا روم تحديد الاجسام من تحديد الأعراض لا يفي
الاحتياج إلى الطرد

لا يخرج الدليل من كونه ذلك الدليل

(قوله وانما يحتاج إليه اد كانت الاجسام عدة مركبة من حواهر الافراد) فيه بحث لا ترك
لجسم من الجواهر الافراد الغير اشهادية وإن كان مشهوراً من مذهبه لأن الجوهر الفرد من الجواهر
مضافاً مركب عدة من محض الأعراض المجموعة كما سيجي في موقف الجواهر فالاجزء الغير المتناهية
عدة جوهر غير متناهية مركب كمنها من الأعراض المجموعة ولا فرق في الاحتياج المذكور وعدمه
بين القوبس لأن معنى في الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الأعراض مجموعة هو أن المركب
من محض الأعراض يلزم أن يكون عرضاً كما يشهد به الهدية وإن كان جوهرًا عند النظام بدليله انقال

عنده مركبة من الجوهر لأفراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه)
 أي ومن طرد هذا لدليل في الاجسام (يعلم أنه يرد الاجسام تقضا عليه) أي على هذا
 الدليل عند القائل ببقاء الاجسام (وقد يجاب عنه) أي عن هذا القضا (بأنه) يعني الجسم
 بل الجوهر مطلقا (قد يزول لمرص يقوم به) أي يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء
 فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول (كالعناء عند المعتزلة) فإنه عندهم عرض اذا خافه الله
 فثبت الجوهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن العناء عرض مضاد للبقاء يخفقه
 الله لا في محل فتفني به الجوهر فلا يكون قائما بالعاني كما ادعيتموه أجيب بأنه جاز أن

(قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام ح) وما قيل ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض
 فلا فرق بين القواين في عدم الحاجة الى الطرد قوهم اد العناء لا يتوحد بالجوهر الفرد فصلا عن مركبه
 من الاعراض كيف وتتركب بساير المركبة قال في شرح التجريد انه قد سرح بأن في الجسم أجزاء
 غير متجهة موحودة بالفعل لزمه القول بطرده لانه اذا كان كل اقسام ممكن في الجسم حاصلات في الفعل
 فلا يكون حاصلات في الجسم استيع حصوله فيه فيكون حراؤه غير قبله للاقسام فقد وقع فيها كان حراؤه
 عنه غير معترف به فمضى قوله مركبة من الجوهر الافراد مركبة من الاجزاء التي هي الجوهر الافراد
 في الواقع لانه معترف به

(قوله ويؤيد ما ذكرناه ح) فان القائل ببقاء الاجسام انما يقول بدركها من الجوهر الفرد
 (قوله عرض اذا خافه الله ح) اما متعدد كما قال أبو علي انه تعالى يخلق لكل جوهر لقاء واما غير
 متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لفناء كل الاجسام

على تحديد الاعراض ان على تحديد الجسم لا بدراجة فيها فلا احتياج الى طرد الدليل فيه كما لا احتياج
 الى طرده في خصوصيات الاعراض وهذا للروم لا يختلف على القولين كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا
 ان يثبت عنه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المشككين وان لم يذكره المصنف
 وقد ذكرنا يظهر ان عدم الاحتياج الى طرد الدليل على ما يشهد به اليدوية لا على ما ادعاه المعتزلة من
 جوهرية المجموع وانما يجعل معنى في الاحتياج المذكور ان تحديد الجزء يستلزم تحديد الشكل وان
 سم جوهرية الشكل كما يشهد به عبارة لزوم لان فيه شذوية تعيين المراتب في انشاء تحديد الجسم فلا
 يكون قولنا مستندا به فتأمل

[قوله أجيب بأنه ح] هذا هو معقول اد وكان لا في محل دائما لكل سبب الى جميع
 الجوهرات من الدواء فزوال بعضها دون آخر ترجيح الامرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه
 احتجاب صرف ليس بمقول عن المعتزلة ولهذا عدل عنه وقال ولاولى الخ

يخلق أولاً لا في محل ثم يتعاقب بعمل أراد الله افناءه والاولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك
المرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه متافياً للبقاء وان اختلفا في أن أحدهما قائم بالمحل
دون الآخر (أو) بأنه قد يزول الجوهر لمرض (لا يخلقه الله فيه عندنا يريد أن ما ذكر
أولاً هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق
الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فنزول قطعا (والجواب) عن جواب

(قوله والاولى الخ) لان ماد كره أولاً مجرد حوار عقلي لم يثبت نفسه منهم مع أنه على القول بعدم
تعدد يلزم قيام مرض واحد بمحال كثيرة

(قوله أن يقال المقصود الخ) حيث قوا عند المعتزلة متملق بقوله كالماء لا قولاً قد يزول في الوجه الاول
(قوله مرض لا يخلقه الخ) اشارة الى أن قوله أولاً يخلقه الله عصفت على قوله يقوم به وليه أن زواله
بعدم خلق المرض فيه لا لمرض لا يخلقه الله إلا أن يعتبر الجبهة أي من حيث أنه لا يخلقه
(قوله ان ماد كره أولاً) وهو دواله مرض يقوم به سواء كان الماء أو غيره

(قوله على رأي المعتزلة) حيث قلوا الفناء ان عرض

(قوله ولنا في زوالها الخ) لم يرد بقوله عندنا اختصاص هذا الطريق بنا وأنه لم يذهب اليه غيرنا كما
الطريق الاول كيف والكيف ذهب الى أن زواله ان لا يخلق الله تعالى في المرض لدى هو ابداء
(قوله لا يمكنه خلو الجواهر عنها) كالا كوان

(قوله يريد ان ماد كره أولاً هو طريق زوال الجواهر عند المعتزلة) وجه اختصاص الطريق
الاول بالمعتزلة طاهر على التوجيه الاول لان الماء عندنا ليس بمرض بل هو أمر عديم أي عدم
البقاء كيف وأنه من الانواع المنكورة اذ لو وجد لانصف بالماء ولا لقي محله أيضاً وقد قرر ان
الانواع المنكورة عديمات وأما على التوجيه الثاني الذي أوردناه وعده أولى فبما حواه لان المشهور من
معتزلة أنهم يشتون الماء عرضاً يخلقه الله تعالى لا في محل فيبقى الجواهر به وعند بعضهم الماء قائم بالعاني
ذكره في نبوات شرح المقاصد وأنهم يشتون عرضاً آخر شبيهاً بالماء ومعارفها فيها ذكره ليس
بمقول عنهم ولو حمل على الاحتمال العقلي لعدم تجويزنا اي ليس بظاهر الوجه لاهم الا ان يثبت
حوز المعتزلة الماء على الوجه الذي ذكرناه فلاقرب ان تجوز مثله والقول بعدم الجواهر بهذا
الطريق أيضاً مخصوص بهم وأما وجه اختصاص الطريق الثاني بفكائه متى على ان مذهب المعتزلة
ان طريق زوال الجواهر خلو مرض يقوم به ليس الا لسببه لا يجوز عن شوب الا ان يثبت ان المعتزلة
يجوزون خلو الجواهر عن الاعراض كلها دون الاشارة اذ لو لم ثبت التجويز ان كور لعدم خلو
مرض ما من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سبباً لزوال الجواهر فلم يخصون طريق
الزوال بخلو الماء

النقض أن يقال (ان جوزتم) في فناء الجوهر الباقي (ذلك) الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض يتألف بقاءه أو لا يتحقق الله فيه عرضاً لا يمكن بقاؤه بدونَه فليجز مشله في فناء (العرض) الباقي فلا يتم الدليل في أصل المدعى أيضاً (الا أن تمود) أنت أو يعود للمستدل (الى أن العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناءه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجوهر (والكرامية) من المتكلمين (احتجوا به) أي بهذا الدليل (علي أن العالم لا يعدم) ولا يصح فناء الاجسام مع كونها معدة (اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري) لاشبهة فيه أصلاً فيمتنع زوالها قطعاً (وسيأتيك) في مباحث صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضوع) بزاد بها انكشافه عليك (ثم للقائين ببقاء الاعراض طرق • الاول المشاهدة) فانا نشاهد الالوان باقية فانكار بقائها قدح في الضروريات (فلما لادلالة لها) أي للمشاهدة على أن الشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثاله متواردة بلا فصل (كالماء الدافق من الأنوب يرى) أمراً واحداً (مستمراً) بحسب المشاهدة (وهو) في الحقيقة (أمثال متوارد) على الاتصال (الثاني) أن يقال اذا جوزتم توارد الامثال

(قوله أي بهذا الدليل) الدل على استمرار الفناء امتناع زوال باستثناء عين المقدم ليتج عين التالي يشهد به قوله اذ قد بينا استلزام البقاء فلا يرد ان الدليل السابق استدلال باستثناء قبض التالي ليتج قبض المقدم فكيف يصح الاحتجاج به على ان العالم لا يعدم (قوله ولا يصح فناء الاجسام الخ) أفاد بالعطف ان ليس المراد ان العالم بجميع أجزائه من الاعيان والاعراض لا يعدم فان انكار زوال الاعراض مكابرة بل المراد ان الاجسام لا يعدم وإنما يقع فيها التغير من حال الى حال ومن تركيب الى تحليل

[قوله في مباحث الخ] أي في التنبه المذكور في المقصد الثالث
[قوله لادلالة لها الخ] ولو سلم فالحس يفلط كثيراً فيمكن هذا من أعلاطه
(قوله الثاني الخ) حاصله قياس بقاء الاعراض على بقاء الاحسام مخامع استمرار مشاهدتهما والتشكيك

(قوله الا ان تعود الى أن العرض لا يقوم به عرض) اذا اشترط قيام الفناء بالعائ في أول الامر أو في ثانيه فوجه هذا العود ظاهر وان لم يشترط أصلاً كما هو المشهور عن المعتزلة فلا اذ يمكن ان يكون زوال العرض لعرض يتحققه الله تعالى لا في محل وأما كون زوال العرض لعرض يتحققه الله تعالى في محل العرض الزائل فيزول في ثاني الحال فيزول العرض القائم به فهو راجع الى اشتراط بقاء الجوهر في بقاء العرض وقد مر ما فيه تأمل

في الاعراض (فليجز منه في الاجسام) فيلزم أن لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقاً
 (قلنا) ماذا كرتم (تمثيل) وقياس فقهي (بلا جامع) فكان فاسداً (وليس حكماً ببقاء
 الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل
 (بل) حكماً ببقاء الاجسام (بالضرورة) العقلية لا بالمشاهدة الحسية (وبانه لولاه) أي
 لولا بقاء الاجسام (لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل
 تصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث
 المرض يجوز اعادته وهو) أي اعادته بتأويل أن يعاد (وجوده في الوقت الثاني) الذي هو يمدوقت
 عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده (واذا جاز) وجود المرض في وقتين (مع تخلل العدم) بينهما
 في وقت متوسط بين الوقتين (فبدونه) أي فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار
 (أولى) بالجواز فلا يمنع بقاء الاعراض (قلنا الشيخ منع اعادة المرض) ولاضير عليه في ذلك
 (وان سلم) ان لاعادة جائزة (فقياس بلا جامع) أي قياس وجوده في الوقتين بلا تخلل
 العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه (ودعوى الاولوية) أي اولوية لوجوده بلا
 تخلل العدم بالجوار (دعوى بلا دليل) عليها لجواز ان يكون تحال العدم شرطاً للوجود في

في بقاء الاعراض لجوار ان يكون استمراره تحدد الامثال يوجب التشكيك في بقاء الاجسام لذلك
 (قوله بالضرورة العقلية) فان العقل يحكم بديهته بأنه ولا يفسد الاجسام لا رجع الامن من العقل
 والعرف والشرع واختل النظام

(قوله كما هو المشهور) اشارة الى انه لو فسر الموت بعدم الحياة عن مثله ما اصف بالحياة يصح
 الحكم بالموت لكنه خلاف للمشهور

(قوله بتأويله) ان كان التأويل لاحد تدكير الصمير فلا حاجة اليه لانه لتدكير الخبر ولان المصدر
 الذي لا يفرق بينه وبين مذكروه بالناء يحور فيه التدكير والتأنيب وان كان بواسطة حمل الوجود عليه
 فالاشكال باق لعدم صحة حمل الوجود على ان يعاد أيضاً حقيقة وطريق التسامح وسيع

(قوله ولا صير عليه) لانه لا يحمل بمحشر الاجساد اذ الاعراض لا تعاد أصلاً اي الخلاف في انه بجميع
 الاجزاء الاصلية وباعادتها بعد الانعدام

(قوله بتأويله ان يعاد) انحرج الى التأويل لمعنى ومعنى أما اللطفي فهو تدكير الصمير وأما
 المعنوي فلأن الاعادة إيجاد لا وجود

(قوله ولا صير عليه في ذلك) أي بحسب الشرع فان اشنع المذكور لا يتنا في القول بمحشر الاجساد
 لجواز ان يعاد الاجساد مع توارد الامثال من الاعراض التي لا يمكن خلو العوالم عنها على تلك الاجساد

الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء (بل) تقول (ذلك) أهني الوجود في الوقتين مع
 تحلل العدم (عندنا جائز وهذا) أي الوجود فيهما بلا تحلل (ممتنع) فلا يصح قياس الثاني
 على الاول في الجواز أصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري بحكم به العقل
 بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري بحكم به العقل بمعونة
 أيضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمنقشة فيها لا تجدي طائلا
 (المقصد الثامن المرض) الواحد بالشخص (لا يقوم بمحلين ضرورة) أي هذا
 حكم معلوم بالضرورة ولذلك (نجرم بأن السواد القائم بهذا المحل غير) السواد
 (القائم بالمحل الآخر) جزما يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر (ولا فرق بينه) أي بين
 جزمنا بأن المرض الواحد لا يقوم بمحلين (وبين جزمنا بأن الجسم) الواحد (لا يوجد)
 في آن واحد (في مكانين) فكما أن الجزم الثاني يذهب بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول
 نسبة المرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول
 الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا على السواء لا مكان حلول اعراض
 متعددة مما في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد (وبؤيده) أي يؤيد
 ما ذكرناه من ان المرض يمتنع أن يقوم بمحلين (ان المرض انما يتعين) ويتشخص (بمحل)

(قوله بحكم به العقل الخ) قد عرفت أن حكم العقل يقتضي بديه من غير معونة من الحس
 (قوله أي هذا حكم معلوم بالضرورة) يعني أن قوله ضرورة متعاقبا يستلزم ما قبله أي بحكم به
 ضرورة لا بقوله لا يقوم
 (قوله لامتناع نوارد الخ) فان كل محله مع جميع ما يتوقف عليه وجود اعراض عدة تامة له فيلزم
 نوارد استغنيين

(قوله وهذا أي الوجود فيهما بلا تحلل ممتنع) لانه يلزم حينئذ قيام المرض أعني البقاء بالمرض
 وقد من بطلانه وأما ان تحلل العدم بين زماني ووجود اعراض فلا يلزم هذا المحذور هذا هو العارق بين
 تجويز اعادة المرض مع تحلل العدم وعدم تجويز وجوده في زمانين بدون ذلك التحلل وان من تضعيف
 هذا العارق بجمع كون البقاء عرضا

(قوله لامتناع نوارد الملتين على شخص واحد) وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من
 المحلين وان لم يكن عدة مستقلة لكنه مع جميع ما يتوقف عليه ذلك الشخص عدة تامة له لا يقال لم
 لا يجوز ان يكون مجموع المحلين عدة واحدة لتخص ذلك المرض القائم بكل منهما لانا نقول لانه يلزم

بما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل نمين وتشخص لامتناع توارده
 العلتين على شخص واحد وإذا كان له تميّنان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا
 لأن الحكم ضروري بل هو تأييد له ببيان لميته (فان الشيء) المعلوم بالبدئية (إذا علم بليته
 اطمأن اليه النفس أكثر) وإن كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه (ولم نجد له مخالفا إلا أن
 قدماء المتكلمين) هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان
 قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والاخوة
 وغيرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة
 كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد أن يقوم بهما اضافة واحدة لتربط بينهما
 والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذلك يخالف بالشخص لقرب ذلك من هذا وإن
 شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة أعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين

(قوله أكثر) أي بما لم يعلم بليته

(قوله وإن كان الخ) وإن لم يكن الجزم اليقيني حاصلًا بدونه فكون اطمئنان النفس اليه أكثر
 أولى لدوران الحرم اليقيني معه وإن كان حاصلًا بالبدئية

(قوله ان قدماء الفلاسفة الخ) كلمة ان من المحكي وقد أوردته الشارح قدس سره والا فالواجب
 تركه والاكتفاء بقوله قدماء الفلاسفة فقوله حوزوا قيام الخ خبر لكلمة ان في انش فلا يرد أن حلة جوزوا
 خبر لكلمة ان اما في المتن أو في التشرح فتى الآخر بلا خبر وتقدره لاحدها بوجوب وكاكة هي الكلام
 (قوله أن يقوم بهما) أي بكل واحد منهما لا مجموعهما والا لكان للمجموع اضافة الى ثالث
 (قوله كافية في الربط) كيف لا وواحدة الحسبة اذا كانت كافية في الربط كما هي المتكلمين كانت

حيث ان لا يوجد ذلك الشخص في واحد من المحلين لأن في كل منهما انما وجد جزء العلة دون تمامها
 وهو لا يوجد وجود الملول فيلزم ان لا يوجد

(قوله وإن كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه) ونوقش في هذه العبارة بان كلمة ان الوصاية مشهورة
 ان يكون اطمئنان النفس اليه أكثر كان أولى على تقدير ان لم يكن الجزم اليقيني حاصلًا بدونه على
 ما يظهر من قولنا زيد بخيل وإن كنز ماله مع انه حاسد واجواب على تقدير تسليم لزوم امعي المذكور
 لأن الوصاية ان قوله وإن كان مرتبطا بغيره بسبب اليه معنى الكلام والتقدير اطمئنان النفس اليه
 أكثر ولذلك لم يكتب بدونه أي بدون العلم بليته وحيث يظهر معنى ان الوصاية لأن عدم الاكتفاء
 بدونه أقوى على تقدير عدم حصول الحرم اليقيني بدونه

(قوله والحق انهما مثلان) وانما يجب تغيير قيم الجوار بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل

المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (ويوضعه) أى يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصى في المتشابهين (المتخالفان) من الاضافات كالأبوة والبنوة اذ لا يشبه على ذى مسكة أنهما متغايران بالشخص بل بالنوع أيضاً مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعنى الأب والابن (ولزمهم قيامه) أى جواز قيامه (بأكثر من أمرين) أعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلاً كما يتحقق بين شيئين يتحقق أيضاً بين أشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها هنا أيضاً ولا يندفع هذا الإلزام عنهم الا ببيان الفرق (وقال أبو هاشم التاليف عرض وأنه يقوم بجوهرين لا أكثر أما الاول) وهو كونه عرضاً يقوم بجوهرين (فلان من الجسم ما يصيب انفكاكه) وانفصال أجزائه بعضها من بعض (وليس ذلك) السر في الانفكاك (الا لتأليف بوجب ذلك) السر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين أجزائه كما في المتجاورات (ولا يتصور) إيجاب السر وصعوبة الانفكاك (نقى المدم المحض فهو) يسمى التاليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولا يقوم) التاليف (بكل واحد من الجزئين ضرورة) أى لا يجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذلك الجزء فقط لان التاليف لا يعقل في أمر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان أظهر (فهو قائم بهما) أى بكل واحد منهما مما

الوحدة النوعية كافية بالطريق الاولى بل كونها من الاسافة المتكررة كافية في ذلك (قوله يتحقق أيضاً الخ) مان يكون ثلاثة أشياء على لغة واحدة يسا في القرب والجوار فان القرب قيام قرب واحد بالشخص بكل واحد من الشيئين دون كل واحد من الثلاثة تحكم وما قيل ان الاسافة تختلف باختلاف المضافين فاذا اعتبر القرب بين (١) و [ب] يكون ذلك القرب مغايراً للقرب واحد منهما خيشت فاما يتم لو قيل فيها اذا كان ثلاثة أمور متقارنة اذ القرب بين شيئين منهما متحقق بدون الثالث وهل الكلام الا فيه

قوله بجوهرين) أى بكل واحد منهما
[قوله ولا يتصور إيجاب الخ) أى لا يتصور حصول هذه الصفة في أمر معدوم اذا معدوم لا يكون موجباً لصعوبة الانفكاك التى هى من الكيفيات الاستعدادية
(قوله أظهر) فيها هو المقصود

مثله في التاليف لبديهة قيام الجوار بكل من الجوارين وذلك ظاهر
(قوله لان التاليف لا يعقل في أمر واحد) ولانه يلزم الترجيع بلا مرجع

لا بمجموعاً من حيث هو مجموع والا كان المحل واحداً (وهو المطلوب وجوابه منع أن
عسر الانفكاك) فيما بين أجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الأجزاء (بل
للفاعل المختار) الذي ألصق باختياره بعض تلك الأجزاء ببعض على وجه يصيب الانفكاك
به (وأما الثاني) وهو أنه لا يقوم بأكثر من جوهرين (فلانه لو قام التأليف) الواحد
(بثلاثة أجزاء مثلاً لعدم التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل
يستلزم عدم الحال فيه (والثاني باطل لان الجزئين الباين بينهما تأليف قطعاً) لان صعوبة
الانفكاك باقية بينهما (وجوابه أن التأليف الذي بين الجزئين غير) التأليف (الذي بين
الثلاثة) أي يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرناه ويقوم تأليف آخر بثلاثة أجزاء

(قوله والا كان محلاً واحداً) والواحد من حيث أنه واحد لا يتصور التأليف فيه

(قوله التأليف الواحد) أي بالشخص لان الكلام فيه

(قوله بثلاثة أجزاء) أي بكل واحد منها

(قوله لان عدم المحل) كما ان قام بجوهرين من عدم كل واحد منهما يستلزم عدمه فاندفع ما قيل

ان ذلك فيما اذا لم يكن للحدث محل سواء وفيما نحن فيه له محل سوى الثالث

(قوله لان صعوبة الانفكاك) الخ [وقاه الازر يستلزم بقاء المؤثر

(قوله غير التأليف الخ) أي تأليف آخر معيار الشخص للتأليف القائم بكل واحد من الثلاثة سواء قلنا

ان التأليف القائم بهما كان موجوداً في وجود التأليف القائم بالثلاثة أو قلنا أنه حدث بعد زواله والى

عدم واحد منها نسب انشاء المحل هو التأليف الشخصي القائم بالثلاثة دون ما قام بأشخص منها

(قوله وجوابه منع ان عسر الانفكاك الخ) وقد يحتمل أصاً ان التأليف قائم بالمجموع من حيث

هو مجموع ولا محذور فيه

(قوله وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين الخ) صدر تقرير اشرار يوم ان خلاصة الجواب

ان في صورة اجتماع ثلاثة أجزاء تأليفين أحدهما قائم بالثلاثة والآخر بالاشين فبعدم أحد الثلاثة انعدم

التأليف الاول وثق الثاني ولك أن تحمله على ان في تلك الصورة تأليفاً واحداً قائماً بالثلاثة فإذا عدم

واحد من الثلاثة انعدم التأليف القائم بها وحدث تأليف آخر قائم بأشخص هذا وقد يقال اذا حل كلام

أبي هاشم على ان التأليف القائم بأشخص لا يقوم بعينه بأكثر لا يكون الجواب دالماً له على الجواب حيث أنه

ان يقال انعدم واحد من الثلاثة انما يستلزم انعدم التأليف لو لم يكن له محل آخر وهما محلان آخران

مستقلان في الحية على زعمه وأنت خير بان المقوم من كلام أبي هاشم ان التأليف مطلق لا يقوم بأكثر

من اثنين فتأمل

فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايراً بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين (وان
 مثله) في الحقيقة النوعية (والمتني) عند ما عدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثاني)
 القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنتين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم
 ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بعمل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه
 حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بعمل منقسم على
 وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتي وأما قيامه بعمل مع قيامه بعينه بعمل آخر
 فهو الذي ذكرنا أن بطلانه بديهي وما نقل عن أبي هاشم في التأليف ان حمل على القسم
 الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التأليف وكونه وجودياً وان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم
 جواز تنقي المناقشة في وجودية التأليف والمشهور أن مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهة

المرصد الثاني في الكم

قدمه على سائر المقولات لكونه أعم وجوداً من الكيف فان أحد قسميه أعني العدد يتم المقارنات

[قوله واعلم الخ] تحقيق المقام واعتداد بصرف قوله ولا يقوم بكل واحد منهما فهو قائم بهما عن
 الظاهر بأنه ارتباط ما هو المشهور من مذهبه

(قوله يتم المقارنات الخ) أي جميعاً ولذا أورد صبغة الجمع بخلاف الكيف فان أنواعه الثلاثة أعني
 الكيفيات الخمسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات الغنصية بالكميات لا توجد في الحركات والاواسطة
 والكيفيات التماسية لا توجد في البسائط المصرية والجمادات لكونها مختصة بدوات الاصل كما سيحضره وانما
 قلنا بالاواسطة لوجود الكيفيات الغنصية بالكميات في الحركات بواسطة العدد كالأروحية والفردية وما قبله

(قوله فان أحد قسميه أعني العدد يتم المقارنات والحركات) وأم الكيف فلا تعرض للموجودات
 أولاً بالذات لان علومها حضورية لا خصوصية والا لم يثبت اوجود الله كما أشار اليه المنصف في مباحث
 العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف وأم النفس الانسانية لها معدودة من المذات لتعلقها بها
 وانما قلنا أولاً وبالذات لئلا يتنقض بزوجة العقول العشرة فانها كمية عارضة لها بواسطة عروض الكم
 المنفصل أعني العدد وقد يقال في توجيه عموم الكم ان الكيفية نفسها لا يقارن كميته ويقارنها عدد فان
 رد عليه بان الكيفية نفسها لا يقارنها كمية ويقارنها كميته بالكميات أوجب بان العدد تعرض لجميع
 المقولات حتى لنفسه كذا في حواشي التجريد وفيه نظر لان الحروف كمية عارضة للصوت الذي هو أيضاً
 كمية فامعنى قولهم الكيفية لا يقارنها كمية وبص السطح عارض للحجم التطبيقي الذي هو كذا وكذا
 الخ السطح عارض للصوت الذي هو كذا فلا معنى لقول بان الكيفية نفسها لا يقارنها كمية

والمجردات وأصح وجوداً من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها
 كتقرر الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة (الأول) لكم له خواص ثلاث)
 يتوصل بها الى معرفة حقيقته (الأولى أنه يقبل القسمة والقسمة نطاق على) معنيين على
 القسمة (الوهمية وهي فرض شيء غير شيء) وقد مر أن هذا المعنى شامل للكم المتصل
 والمنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهي الفصل والفك) سواء كان بالقطع أو بالكسر (و) المعنى
 (الأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولما اثر الاعراض) يعني باقياً (بواسطة اقتران
 الكمية بها) فالتك اذا تصورت شيئاً منها ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً لم يتمكن لك فرض
 انقسامه (و) المعنى (الثاني لا يقبله الكم) المتصل الذي هو المقدار (فان العاقل يبقى مع
 المقبول) والا لم يكن قابلاً له حقيقة بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم

ان الكيفيات النسبية لا توجد في المجردات لان عمومها خصوصية مع عدم مساعدة الدليل الذي أقاموا
 على اثبات العلم لما عاين ما ينبغي في كلام الشارح قدس سره حيث فسّر الكميات النسبية بالكميات
 المختصة بذوات الاتص من الاجسام المصيرية ثم قال ومعنى الاحتصاص لما أن تلك الكميات توجد
 في الحيوان دون النباتات والجماد فعل هذا لابعه أن بعض هذه الكميات كالحياة والقدرة والعلم والارادة
 ثابتة لمواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات انتهى

(قوله وأصح وجوداً) أي أنت وجوداً في موضوعه من الصحة بمعنى الثبوت كما يدل عليه اليبين
 فلا يرد ما قيل أنه لا نزاع في وجود الين والمتكلمون ينكرون الكم مطلقاً فما معنى صحة وجوده
 بالنسبة الى الين ؟

(قوله يتوصل الخ) أي يكون مرآة معرفة حقيقته ولو بوجه ما قل الاجناس لا يمكن معرفتها الا
 بالوازم لانه يتوصل الى كنه حقيقته

(قوله شامل الخ) فان وجود الاقسام لا يثبت في الفرض بل هو أمر عليه

(قوله بواسطة اقتران الخ) يعني أنها واسطة في العروس

(قوله حقيقة) أشار الى أنه قد يطلق القائل على ما لا يجتمع مع المقبول محاراً

(قوله وأصح وجوداً الخ) فيه تأمل اد لا نزاع في وجود الين على أن المتكلمين ينكرون الكم
 مطلقاً فما معنى صحته وجوده بالنسبة الى الين

(قوله سواء كان بالقطع أو بالكسر) لفصل حصر سبب الفك في القطع والكسر كما هو المعلوم
 انما هو من كانهما بحسب الغالب ولا فقد يكون الفك يدونهما كما اذا حزر خيط من طرفيه فافتت بعض
 أحزته عن بعض اد ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظاهر ولا بطريق القطع لاحتياجه الى آلة
 ففائدة كما صرح به في موقف الجوهر

(لا يبقى الكم) أي المقدار (الاول بعينه) لانه متصل واحد في حده ذاته لا مفصل فيه أصلاً (بل يزول ويحصل) هناك (كان) أي مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (نم الكم) المتصل الحال في المادة الجسمية (بعد للمادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما بعد الحركة في الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الآخر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تمرض للكم المتصل لا تمرض للكم المنفصل

(قوله في حده ذاته) لا باعتبار الالتصاق والتركيب

[قوله والا كان الخ] أي وان لا يكون روال مقدار وحدوث مقدارين آخرين لم يكونا موجودين فيه بالفعل مع علة مقدار الاول بعينه فيكون قابلاً للقسمة العملية لذاته وقد ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية بناء على امتناع الجزء يلزم وجود متصلات غير متناهية بالفعل في مقدار واحد فلا يرد أن اللازم بماد ذكر أن يكون في المتصل الواحد متصلات متناهية حسب انقسامات ممكنة المتناهية لمتصلات غير متناهية حسب الانقسامات العرجية الغير المتناهية

(قوله الحال في المادة الجسمية) سواء قلنا حلوله فيها بواسطة حلوله في الصورة الجسمية أو بئذ وتكون الصورة واسطة في الثبوت وانما قدر هذه الصفة الاشارة الى علة كونه معداً للمادة [قوله والمعد لا يجب الخ] اكتشافه بما هو المقصود والا فاعمد بمنع اجتماعه لان الاستعداد باق في الوجود [قوله ثم نقول الخ] يبين لما تركه انصاف من حال القسمة الفكية فالمعيار الى الكم المتصل

[قوله غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة] فيه نظر لان الانقسام الخارجي يصل الى حد ينفق عنده فلا يلزم الاشتغال على مقادير غير متناهية بالفعل [قوله كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه] أي في السكون المخصوص الذي هو بعد الخروج لانه معد لمطلق السكون لمحوه بدون الحركة

(قوله والمعد لا يجب اجتماعه مع الآخر) لا خلاف في ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الآخر وفي الترتيب خلاف كما أشار اليه في مباحث المعارف من حواشي مصداق فكان قوله لا يجب اشارة الى ذلك (قوله اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي) كما هو الظاهر ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع أو بالكسر اذ لو أريد بها زوال الاتصال مطلقاً لم يناسب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كسر في الاتصال الدائى الذي هو عارض للوحدات بالذات

أيضاً لأن معروض الوحدات من حيث أنه معروض لها لا يكون متصلاً واحداً في نفسه بل منفصلاً بعضها عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي وقد أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعرض الوحدات بالذات لا للوحدات في أنفسها وإذا أريد بها عدم الاتصال مطلقاً أعني الانفصال الذي في فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعرضات الوحدات بواسطة الخاصة (الثانية وجود عاد فيه يمدد اما بالفعل كما في العدد) فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يمد بعض الأعداد بعضها أيضاً (واما بالوهم كما في المقدار) فان كل مقدار خطأ كان أو سطحاً أو جسماً يمكن أن يفرض فيه واحد يمدد (كما يمد لاشل) وهو حيل طوله ستون ذراعاً (بالاذرع ومعني انك العدد اذا سقطت منه أمثاله) أي من الممدود أمثال الماد (فهي) الممدود وقد يفسر العدد باستيعاب الماد للممدود بالتطبيق لكنه محصور بالمقادير ولا يتناول

(قوله لأن معروض الخ) بيان ما تركه ولم يتعرض للوحدات بعبارة

[قوله محصور بالمقادير ولا يتناول العدد الخ] يعني ان المقادير له كانت متفاوتة بالريادة والنقصان يمكن التطبيق بينه بخلاف العدد فانه مركب من وحدات وتوحدات لا يتصور فيها التفاوت بالريادة والنقصان فلا معنى للتطبيق فيها وقد قيل ان التطبيق حمل الماد مطبوعاً للممدود والمطابقة هي الاتحاد في الاطراف ولا اطراف للوحدات فلا يخفى ضعفه

(قوله لأن معروض الوحدات الخ) حد بيان ان لكم انتمصل لا تعرضه القسمة الفكية بل هي المذكور بواسطة عنه ولم يبين عدم تعرضه ولا واسطة لان كون الوحدات في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض أمر لا شبه فيه مع انه سيصرح به بعد هذا الكلام وسنعي عن بيان عدم كونه معروضاً للقسمة الفكية بها

[قوله متصلة بعضها عن بعض] لفظ بعضها اما على متصلة والتأنيث باعتبار المضاف اليه أو بدن

من الصبر المشترك فيها الرجوع الى الوحدات

(قوله الثانية وجود عاد الخ) اعرض عليه العلامة الشيرازي بان المقدار الاسم لا يوجد فيه الماد لانه مفسر بما لا عاد له وأجابه الشارح في حواشي حكمة العين بان الاسم قابل للتصنيف قطعاً وبصته يعلم مرتباً جزماً ولا يبقى ذلك كونه اسم اد معناه لا لا يمدد المقدار المعين لمعرض التقدير التقدير بمرلة او احد في العدد وعدم عدده لا يستلزم ان لا يمددله مقدار أصلاً

(قوله اذا سقطت منه أمثاله) مرات متناهية أو غير متناهية فلا نقص بالعدد الغير منتهى

(قوله لكنه محصور بالمقادير) لان التطبيق بها يعني جمع الماد مطبوعاً للممدود والمطابقة هي

العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة ومقابلها معنى الزيادة والنقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير أو الاعداد ولم يلاحظ معها شيئاً آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان وذا لاحظ شيئاً آخر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات وأعرضا لذاتية (وهو) أى هذا المذكور الذى هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض أجزاء) فى كم (فاما أن يوجد بازاء كل جزء) مفروض فى ذلك الكم (جزء) مفروض فى كم آخر (أو أكثر أو اقل) فينصف حينئذ الكم الاول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة

(قوله الثالثة مساواة) قبل ان الحكم بمساواة قد يكون ملاحظة الوحدة التى هي خارجة عن الكم بقسمة والحواش ما سبق من انه لا معنى لتطبيق الوحدة بالوحدة
[قوله وأعرضا لذاتية] أى اللاحقة لذاتها والى كونه الثالثة فرع الاولى أو العكس لانها واسطة فى الثبوت كما يدل عليه بيان الفرعية

[قوله اذا فرض أجزاء فى كم] أى يمكن حصولها فيه سواء كانت حاصلة بالفعل كما فى العدد أو لا كما فى المقدار فهذه الأجزاء لا تكون متفاوتة فى مقدار من كان باراء كل جزء مفروض فى كم جزء فى كم آخر كأنه متساويين وان لا يوجد كان أحدهما زائدا والآخر نقصاً مدفع ما قبل لاسم انه اذا وجد فى المقدار باراء كل جزء مفروض فى أحدهما جزء فى الآخر يكونان متساويين لجواز أن تكون مقادير الأجزاء متفاوتة

الاتحاد فى الاطراف كما سبق فى المقصد السادس من مرصد لوحدة والكمية ولا شئ انما لا تنصorfy
الوحدات بل فى المقادير

(قوله الثالثة المساواة) فيه اشكال وهو ان الحكم بمساواة قد يكون ملاحظة الوحدة التى هي خارجة عن الكم بقسمة ومن أدركها فى العدد يرمي ان لا يجعل العدد مصنفاً مندرجات تحت اسم
(قوله وهو فرع الخاصة الاولى) يجوز ان يكون تدبير الصبر «عشار الحرف» فلا يخرج حينئذ الى التاويل الذى ذكره الشارح ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى وسعة فى الثبوت لا العروض فلا يتأتى كونها عرضاً ذاتياً على أن الواسطة فى العروض انما يأتى أولية العرض لا كونه عرضاً ذاتياً
الذى هو المدعى ههنا لجواز ان يكون عرض أولي واسطة فى عروض عرض ذاتي

(قوله لانه اذا فرض أجزاء فى كم] فيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان تعرض متفاوتة الاجزاء فان شرط تساويها ينقل الكلام الى ذلك التساوى وهو حراً فالتظاهر ان هذا لا يجري فى تقدير ط فى الاعداد وان أوهم لعل العرض بكونه فى التقادير ساه على أن الاجزاء بالفعل متحققة فى العدد فلا احتياج الى العرض لكن المراد بالمعرض حينئذ هو الملاحظة ليس الا وبالجملّة الفرض المطابق لواقع
بجامع القتل

مقبساً الى الحكم الثاني ومنهم من عكس بفعل قبول القسمة فرعاً لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه أن يقال ان لوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقداراً آخر أصغر منه فيفرض فيه مايساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلاً لمجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة أو يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعته من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل أولاً شيئاً اذ لولا ذلك لم يمكنه أن يفرض فيه شيئاً فيفرض بعده شيئاً آخر ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة لوهية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة المدببة وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية (قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الحكم بالمساواة والمغاوطة لان المساواة) لا تعرف الا بانها (اتحاد في الحكم فيلزم الدور) وذكر في المباحث للشرقية انه يمكن أن يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والحكم لا يناله الحس مفرداً بل انما يناله مع المتكلم تناولاً واحداً ثم ان العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر فلذا يمكن تعريف ذلك المقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه (ولا) يمكن أيضاً تعريف الحكم (بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل

[قوله والظاهر] اظهر أن كل واحد من خواص عارضة للحكم لذاته وان كان متلازمة فاذ لعقل الانقسام مع اربعة من اعتبار مساواة جزء ما هو أصغر منه وعدم مساواة المجموع للبعض وكذا لعقل المساواة والمغاوطة مع القسمة من القسمة
[أقوله انما هو في المساواة الخ] وأما المساواة واللامساواة المقدارية فلا يحتاج فيه الى فرض الاجزاء
[قوله أحد المفهومين] أي الحكم والمتكلم
[قوله يمكن تعريف ذلك المقول] أي الحكم مفرداً عن معروضة بهذا المحسوس أي بالحكم المعلوم بالمشاهدة مع المتكلم فاعرف الحكم المقول والمأخوذ في تعريفه الحكم المعلوم بالحس مع المتكلم لان معرفته كاف في معرفة المساواة والمغاوطة

[قوله واللامساواة مما يدرك بالحس] المراد باللامساواة الريادة والنقصان وهما وجوديان يمكن ان يدركا بالحس
[قوله بل انما يناله مع المتكلم تناولاً واحداً] بخلاف المساواة مثلاً فانها وان أحس بها مع المحل

وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث
وأشير إليه في المانحصر وعرفت أيضاً أن الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وأن القسمة الفرضية
تتناول الحكم بقسميه مما فيجوز تعريفه بقول هذه القسمة وأما توجيه المصنف كلام الامام
بقوله (كأنه أخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشئ إذ قد تبين أننا إن الحكم المتصل لا يقبل
القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابه تقريراً واضحاً فكيف يتصور اختصاص
قبول القسمة الانفكاكية بالحكم المتصل وأعلم أنه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف
لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فتم من لم
ينبه لذلك فبني الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل
فاستبصر أنت بما حققناه لك ولانك من الخطاطين (بل) يمكن تعريف الحكم (بوجود
العاد) فانه الخاصة الشاملة للحكم ولا تنواف مرفها على مرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن
سينا بأنه الذي يمكن أن يوجد فيه شئ يكون واحداً عادله سواء كان موجوداً بالفعل أو
بالقوة (المقصد الثاني) في أقسامه فان كان بين أجزائه حد مشترك فهو (الحكم
(المتصل) كالمقدار (فان أي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار
ونهاية للجزئين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف (بحسب ما ابتدأ
منه فرضاً) ونوضحه ان الحكم هو الذي يمكن لانه أن يفرض فيه شئ غير شئ
فالذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل

[قوله بالقيد الذي زيد الخ] وهو لا يزال كذلك أبداً

[قوله لانه الموافق لكلام الامام] كما قلناه عن المباحث التشرقية فيما سبق

[قوله فاستبصر الخ] قد عرفت ما عدى في توجيه كلام الامام فاختر ما شئت

[قوله تتلاقى على حد واحد الخ] كان الصاهر أن يقول فالذي يمكن أن يفرض فيه جزآن متلاقين

على حد واحد فهو المتصل والا فهو المنفصل الا انه اعتبر الاجراء اشارة الى أن جميع الاجزاء المفروضة
كذلك وليس المراد بتلاقي الاجزاء انها بطريق الاحتجاج تتلاقى على حد واحد فانه محال بل على سبيل

لكن ما حساسين لا ما حس واحد وبوجه تحقيقه في أو تحت المنصريات

[قوله فان أي جزء) أي بين الاجراء كما نقل عنه فلا يرد الحد المفروض على الجزء الاخير من

الخط مثلاً

[قوله أجزاء تتلاقى] انما قال أجزاء ولم يقل جزئين مع انه المناسب بقوله يمكن أن يفرض فيه

والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية الآخر أو نهاية لهما أو بداية لهما على اختلاف الميادان باختلاف الاعتبار فإذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة وإذا قسم السطح إليهما فالحد المشترك هو الخط وإذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لأن الحد المشترك يجب كونه بحيث إذا ضم الى أحد القسمين لم يزد به أصلاً وإذا فصل عنه لم ينقص شيئاً ولو لا ذلك لكان الحد المشترك جزءاً آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيماً الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة أقسام تقسيماً الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هي عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح

التوزيع من يتلاقى شأن على حد وآخران على حد آخر وهكذا طريقة قوله بين حرتين منها (قوله ذو وضع) أي قابل للإشارة الحسية ما يعضه أو يعتبر بحاله لا يردن النقطة ليست موجودة في الحد فكيف تكون قارة للإشارة الحسية كذا قالوا وعدي أن قبول الإشارة الحسية يقتضي وجودها حين الإشارة لا قبل وهي موجودة في الحد وقتها

(قوله لم يزد به أصلاً) لأنه لو راد به كان له مقدار في نفسه فكان حاجراً لملاقاة الجزئين لأنها تستلزم تداخله صله مقدار قبله مقدار من حيث له مقداراً وهو غير يذنبه (قوله لم ينقص شيئاً) أي لم ينقص أحد القسمين شيئاً من الانقسام فهو بمعنى أصلاً (قوله ولو لا ذلك الخ) هذا بيان في وما ذكرته بيان لما كالا ينبغي

شيء غير شيء بناء على أن كل مقدار يمكن أن يمرض فيه أحراه كما أشار إليه سابقاً بقوله ولا يزال كذلك بدأتم تلاقى لأجراء ليس باعتبار أن كلامنا من الأحراء الثلاثة تلاقى لأجرين مثلاً بل باعتبار أن هذا الجزء يتلاقى ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء يتلاقى من الجانب الآخر الجزء الآخر على حد واحد أيضاً

[قوله والحد المشترك هو ذو وضع الخ] قبله عليه كون الشيء ذا وضع فرع وجوده الخارج من والحد المشترك أمر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف يكون ذا وضع وأجيب بأن المعنى ذو وضع مفروض والحق في العوالم ما ذكره الشارح في حواشي التلخيص من أن كون ذا وضع لا يقتضي وجوده بل وجوده أو وجود ما يتوهم هو فيه

(قوله لم ينقص شيئاً) التلخيص في شيء للتعليل وشيء أما تمييز أو معمول مطلق أي اشتد شيئاً (قوله فيكون التقسيم الى قسمين تقسيماً الى ثلاثة) وهذا مع أنه خلاف المفروض يستلزم أن يكون التقسيم الى قسمين تقسيماً الى أقسام غير متناهية والقول بجوار كون الحدود اشتراكاً حارحة في البعض وداحية في البعض بما لا يلتصق إليه اد لا وجهه لا تحصيل فتأمل

والسطح بالقياس الى الجسم في قوله فان أى جزء من الخط فرض مساحة ظاهرة فان
جزء المقدار لا يكون حداً مشتركاً بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءاً من الخط
تجاوز في العبارة (والا) أى وان لم يكن بين أجزائه حد مشترك (فالمفصل كالمعدد فانك
ان أشرت من المشرقة الى السادس مثلاً انهي اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع
لا منه) أى من السادس (فلم يكن ثمة أمر مشترك بينها) يعني بين قسمي المشرقة وهما
الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار)
ى لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو زمان فالآن مشترك بين) قسميه
(الماضي والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل
الكم المتصل (واما قار الدت) أى يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو المقدار
فان انقسم) المقدار (في الجهات الثلاث بخم) تسمى وهو اتم المقادير (أو في جهتين)

(قوله في قوله فان أى جزء من الخط) أى ادعت ان الحد المشترك مخالف بالنوع للاقسام في قوله
فان أى جزء من الخط

(قوله تجاوز في العبارة) حيث صدق الجزء وأراد النقطة الحرة في الخط بتمامه ان كلا منهما مفروض
في الخط مثلاً وقيل في توجيهه بان صير الشأن من ان محدوف وهو اسمه وأى جزء طرف والصير
في فرض المعدد والمعنى فان الشأن ان الحد في أى جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مساحة في عيه
المتعدده لانه يلزم حذف صير الشأن مسبوفاً وتقدير كلمة في في طرف امكان التعبير المهم وارجاع صير
فرض الى ما هو بعيد عن الفهم من تقدير المعدد ان الحد كقدره لئيم المعنى

(قوله كالمعدد) أورد الكاف لان انحصاره في المعدد يحتاج الى دليل كما سيحى في مادي الرأي
بمحتمل غيره

(قوله فانك ان أشرت الخ) المعمران يقول لان كل واحد من الوحدات التي هي أجزاء المعدد ليس له
حدود فصلا عن اشتراكها. لعله راعى في ذلك البيان ترك كل مرتبة منه مما تحتها كما هو السابق الى الزعم

[قوله في قوله فان أى جزء من الخط فرض مساحة ظاهرة] قد يوحى عبارة الكتاب بان صير
شأن من ان محدوف وهو اسمه وأى جزء طرف والصير في فرض المعدد لا للجزء والمعنى فان الشأن
ان الحد في أى جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مساحة

(قوله فالفصل كالمعدد) الكاف متحمة كما في قولهم الخفيف المتعلق كالدار على ما أشار اليه الشارح
في حواشي بيان الفتح فلا يرد الكاف انحصار المعدد كما صرح به وقد يحتمل إيراد
الكاف في مثله باعتبار الاقراء الذهبية

فقط (فسطح أو في جهة واحدة) فقط (نقط) فهذه الأربعة قسم لكم للتصل (و) لكم (المنفصل هو العدد لا غير) وذلك لأن قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء آخر أو يؤخذ من حيث أنه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعات بينهما انفصال ذاتي فيكون عدداً مبدئياً تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال لوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى أشار بقوله (لانه) أي الكم المنفصل (لا بد ان ينتهي الى وحدات) أي الى آحاد كما عرفت (والوحدة ان كانت نفس ذاتها) أي نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث أنها آحاد فقط (فهو) أي المجتمع من تلك الآحاد (الكثرة) التي هي العدد (وان كانت الوحدة (عارضة لها) أي لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث أنها أشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات) لانه الذي عد مقولة من المقولات (المفصل الثالث) الابداء الثلاثة الجسمية تسمى الطول (وهو الامتداد المفروض أولاً (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانياً المقاطع للاول على زوايا قوائم (والعمق) وهو المفروض ثالثاً المقاطع للاولين كذلك (وانها) أي الطول والعرض والعمق (تطلق على معانٍ آخر) سوى المعنى التي هي الابداء الثلاثة الجسمية (فلا بد

(قوله أي الى آحاد) فسر الوحدات بالآحاد ليصح التزديد المذكور قوله ان كانت الخ

(قوله وهو الامتداد الخ) المقصود من تفسير الالفاظ الثلاثة بها بيان انها تطلق على الابداء الثلاثة

بهذه المعاني والمقصود مما سيجيء في المتن أن هذه الالفاظ تطلق على هذه المعاني فلا تكرار

(قوله فانه الخ) تعليل لتعميم المرجع وحمله على خلاف الصاهر

(قوله وذلك لأن قوام المنفصل بالمتفرقات) هذا المنفصل أعبر عن الكم المنفصل بالذات والعرض

كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لنوع انحصار الكم المنفصل في العدد مستنداً بان الجسم مع سطحه

والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عدداً وان القول كم منفصل بلا واسطة غير

قار الذات كما ان العدد كم متصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال ابدى ذكره فليتأمل

(قوله والآحاد المذكورة على الوجه الاول وحدات) فان قلت الآحاد المأخوذة على الوجه الاول

آحاد غير معينة لا وحدات قلت لا منافاة لان الوحدة واحد بوحدة هي نفسه على ما قرر فالوحدات

آحاد ووحدات

من الإشارة إليها) أي إلى الأبعاد الجسمية والمعاني لاخر فانه بين جميع ذلك (ليحصل
الامن من العلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ ولينصوّر حقائقها) أي حقائق معاني هذه
الانفاذ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق (أما الطول فيقال للامتداد) الواحد
(مطلقاً) من غير أن يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل أي
هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفروض أولاً) وهو أحد الأبعاد
الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح) وهذا هو
المشهور فيما بين الجمهور (وأما العرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى
قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض (وللامتداد المفروض ثانياً) المقاطع للمفروض
أولاً على أو ثم كما ذكرناه وهو ثلث الأبعاد الجسمية (وللامتداد الأقصر وما العمق فيقال
للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الأولين على زوايا قائمة وهو ثالث الأبعاد الجسمية

(قوله أي حقائق معاني الخ) يعني أن الكلام على حذف المضاف أو التحوّل بقامة لدار مقام المدلول
أو الاستخدام

(قوله للامتداد الواحد) أي المذهب في جهة واحدة

وقوله وبهذا المعنى قيل ان كل خط واحد (مد كره الشرح قدس سره مع كونه غير صحيح في نفسه اد
انساب لهذه المعاني الثلاثة أن يقال كل خط في نفسه طوي وكن سطح عرض وكن حجم عمق مختلف
ما في الشدة حيث قال وبعض هذه عوارض خاصة للمكينة كالطول والقصر الذي للمقياس مثل ما يقال ان
هذا الخط طوي و الآخر ليس بطوي بل قصر وان كان كل خط طويلاً في نفسه بمعنى آخر أي من
حيث له مد واحد وهذا سطح عرض وذلك الآخر ليس بعريض بل صيق وان كان كل سطح عريضاً
في نفسه بمعنى آخر أي من حيث له مع بعد عرض طويلاً بعد عرض من موصلاً بقدر هذا الجسم ثمين والآخر
رقيق وليس بغير وان كان كل حجم له معنى آخر أي من حيث له عمق أي من حيث له ثلاثة
أبعاد انتهى فانه صريح في أن أطول الأبعاد على الخط من حيث انه ذو امتداد لامن حيث انه بعد
والعرض على السطح باعتبار ان له بعداً موصلاً ثانياً ولصيق باعتبار ان له بعداً ثالثاً بل أبعاداً ثلاثة
(قوله لأطول الامتدادين) في الشدة من غير أن يعتبر تقدم وتأخر
(قوله للامتداد المفروض أولاً) وان كان قصيراً كطول البرج
(قوله وهو أحد الأبعاد الخ) تذكيراً لما علم سابقاً
(قوله وهو ماله امتدادان) في الشدة العرض من غير أن يحد في نفسه بعد ان

(قوله وبهذا المعنى ان كل خط فهو في نفسه طوي) الامتداد الذي أطلق عليه أطول ان حال على
المعنى المصدرى فوجه اطلاق الطويل على الخطوط ماهر ويكون معنى كلام الشارح أي هو في نفسه بعد

كما مر (و) يقل (للتخن وهو حشو ما بين السطوح) أعني الجسم العلوي الذي يحصره سطح واحد أو سطحان أو سطوح لا قيد زائد وبهذا المعنى قيل إن كان جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (للتخن النازل) أي للتخن مقيداً باعتبار نزوله (ويسمي حينئذ التخن الصاعد) أعني المقيد باعتبار صعوده (سمكاً وبهذه) لا اعتبار يقل عمق البئر وسمك المنارة (و) يقال الطول والعرض والعمق (لأنه إن آخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للاستداد لاخذ من مركز العالم إلى محيطه) وهو الرابع من معاني الطول (و) يقال الطول أيضاً للاستداد (من رأس الإنسان إلى قدمه ومن رأس ذوات الأربع إلى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض للآخذ من يمين الإنسان وذوات الأربع إلى شماله) وهو رابع لمعاني العرض (و) يقال (العمق للآخذ من صدر الإنسان إلى طهره ومن ظهر ذوات الأربع إلى الأرض) وهذا رابع لمعاني العمق (واعلم أن هذه المعاني) المذكورة للطول والعرض والعمق (منها ما هي

(قوله وهو حشو ما بين السطوح) هكذا في موضع من الشفاء وفي موضع آخر وفي عمق للتخن الذي يحصره السطوح ظاهر وحشو بمعنى به وسفه حشو إلى ملأية كما هو الصاهر أي حشو حلاء متوهم بين السطوح وما قيل أن كلمة ما ملأية أو موصولة وسفه الحشواية يربيه فوجيه حشو [قوله الذي يحصره سطح واحد] كالكرة الممتدة شربه إلى أن ذكر السطح بطريق التمثيل

أذ ليس المقصود بيان أحد جامع مع من مجرد لاصلاق على المعاني

[قوله وبدن القول الخ] لم يجمعها مع المعاني السابعة إشارة إلى كثرة العلاقات الأولى

[قوله من مركز م] لي يحيطه كطول الإنسان وهو العدد الذي فيه أول حركة الشوك كما في الشفاء

(قوله إلى الأرض) أي إلى أسفله أي في جانب الأرض

واحد وامتداد واحد أنه ذو امتداد واحد ومن على الممتد كما يطلق الاتصال الجوهرية على نفس الصورة الجسمية والاتصال العرضي على التقدير فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع أن الصاهر أن يقال كل خط طويل أنه طويل بطول هو نفسه كما يقال الضوء ممتد

(قوله حشو ما بين السطوح) أعني الجسم العلوي (ح) عدة اثنين لما لم يكن بحسب العدد متساوياً للجسم العلوي الذي في الكرة الممتدة فأن في السطح واحد لا سطوحاً ومتساوياً للجسم العلوي فصره الشارح تصريحاً بالمقصود وإن كان أخذه من عدة الممتد تعسفاً ولو بدل أعني بهي لكان أظهر ثم إن ما في قوله حشو ما بين السطوح إما ممتدة إيهامية أو موصولة واسفة الحشواية بيانية وعلى التقديرين ليس المراد بالحشواية أي مصدرية ولا لحصل به كما صرح به حشواية أما اصطلاحاً أو المجاز القوي

كيت صرفة كالطول بمعنى الامتداد) الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي (ومنها ما هي كيات) مأخوذة (مع اضافة) الى امر آخر (كالمفروض ثانيا) أو أولا أو ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض أولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما أيضا اضافة اليه (وقد يعتبر معه) شيء مع الكم (اضافة ثالثة كالطول) فانه أطول بالقياس الى ما هو طويل مقبلا الى قصير فهنا ضافتان لاطولية والطول المضائفتان لتقصير لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة ثالثة لانها عارضة الامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما الطول أو لانه نظر الى أن التقصر أيضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لأن التقصر ليس مأخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر (أو) اضافة (رابعة كالطول بالنسبة الى الغير) لا طول بالمعنى الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات أطوليتان وطول اصافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فخطها اضافة رابعة على قياس ماضر وجعلها ثالثة أولى وفي المناحت الشرقية ان هذه الكميات اذا أخذت مضافة الى

(قوله الامتداد الواحد الذي هو الخط) صرح بهذا بأن المعنى الاول هو نفس الخط وبدل عليه قوله أي في نفسه بعد امتداد واحد فالصواب ان يكون ان كل خط في نفسه طول كما وقع في التجريد لحيد طول الا عرض ولعله أراد بالطول القول لانه متصف بالعرض بمعنى داررشدن وان كان عليه بمعنى داررى وهذا المتصنف ون صحيح احلاق الطويل عليه لكونه لا صحيح قوله وبهذا المعنى الخ لانه هذا الذي قيل كل خط طول ولا يجري في قوله كل سطح عريض وكل جسم عميق

(قوله وفي المناحت الشرقية الخ) سيبدأ ذكره سابعة من ان في الاحول بالمعنى الى الطويل اضافتين وبالقياس الى غير الاطول ثلث اضافات

(قوله كما ان لمجموعهما أيضا اضافة اليه) تحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق الثالث ولا تنقله الا ان التكلام في الاعداد الحسية قد كان الاولين اضافة الى الثالث فان تعين الطويل والعرض باعتبار العمق

(قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر) فان قلت الاطول الذي ذكره المتصنف من الطويل بمعنى أطول الامتدادين فيه زيدان وطول هو اضافة أيضا فيصح القول بان الاطول اعتبر فيه اضافة ثالثة فلا تكلف قلت الطويل اذ كور بمعنى الامتداد مطلقا وليس اضافة والا فرب في توجيه كلام المتصنف ان يدل الاطول من راد طوله على طول غيره بالنسبة الى قصير فيه الطولان الاصاقيان ولزيادة الاضافة فلا غبار في الكلام

شيء فقد تؤخذ نارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد
تؤخذ نارة أخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال
الاول أن يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر انه ليس بطويل أو يقال هذا
السطح عريض عند ما يقال لسطح آخر انه ليس بعريض أو هذا الجسم كبير مخين عند ما يقال
لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المفصل أن يقال هذا العدد كثير بالقياس
الى آخر هو ليل مقيس اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول
أطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر
الاقسام هو المقصد الرابع في الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه (ويتنا خصاصه وأقسامه
(واما بالعرض وهو اقسام) أربعة (الاول محل الكم كالجسم) وما يحسب المقدار الحال
فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعدد (الثاني الحال في الكم كالضوء القائم
بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم (المتصل الذي هو المقدار (عليهما
الجسم) وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المفصل في محل واحد (الرابع
متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها) اما في الشدة أو
المدة أو المدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة (فما وصفناه بخواص الكم مما ليس
كما بالذات فلا أحد هذه الوجوه) لاربعة (واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من
هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة) ولا تطابق بحري الحمول
فكان الحركة محل للمسافة التي هي كم بالد أو بالمعكس (فيعرضها التفاوت بالثقل والكثرة)
والتمصر والطول وتعرضها المساواة والزيادة والقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك
الحركة كل ذلك بتبعية المسافة (ومنطبقة على الزمان) أيضا فكانها محل له أو بالمعكس

(قوله كالسواد) الدفد في الجسم

(قوله فلا أحد هذه الوجوه الاربعة) فهو وصف بحال المتعلق

(قوله والاطلاق بحري بحري الحمول) أي السواني في اشتراكهما في اشتراء الاقسام من الحسنين

(قوله فان مع الكم محلهما) المشهور ان قانون عرض للمعكس وليس بتناقض في العمق وقيل نافذ

فيه وهذا الكلام مبني عليه

(قوله كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية) فان القوة تتعلق بالحركات التي تكون محلا

للكم متصلا أو منفصلا فتعلق بالكم في الجملة

(فيمرضها التفاوت بالسرعة والبطء) بسبب قلة زمان كثرة وعرض لها أيضاً المساواة والمقاومة بسببه فهذا وجه من الوجوه الأربعة وجد في الحركة (وَقَوْم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذي هو محل المقدار (فتجزئ تجزئه) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة أيضاً فهي كم بالعرض من وجهين أحدهما حلول الكم بالذات فيها أو عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد (والكم المفصل قد يمرض للمفصل) القار وغير القار (كما إذا قسمنا الأزمان بالساعات أو الأشك بالاذرع) فيتمدد أجزاء الكم المنصل ولا بأس بمرض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الإضافات (وقد يكون الشيء كما) متصلاً (بالذات) كما متصلاً (بالمعرض) كالزمان فإنه كم متصل (بالذات) لما صر من أن أجزائه تتلاقى على حد مشترك هو الآن (ومطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) فيكون منطبقاً بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلاً بالمعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالذات والاتصال بالمعرض ولا اتصال بالمعرض (المقصد الخامس) أن المتكلمين أنذكروا العدد الذي هو الكم المفصل (خلافاً للحكماء لمسلكين أحدهما أنه) أي العدد الذي هو الكثرة (مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة) فالعدد المركب من الوحدات العددية يكون عددياً قطعاً (بيان أن الوحدة لا توجد) في الخارج (أمران الأول لو وجدت) الوحدة (فها وحدة) لأن كل

(قوله فهذا وجه ح) هذا إذا اعتبر بالنسبة إلى الزمان والمسافة كليهما كونه محلاً لكونه حالاً وإذا اعتبر بالنسبة إلى أحدهما كونه محلاً وبالنسبة إلى الآخر كونه حالاً يكون وحيداً ولم يذكره المصنف إذ لا وجه للتخصيص

(قوله ولا بأس بالحق) أي النسب في الدخول لتبين مقولات

[قوله لو وجدت] أي في الخارج لأن الكلام فيه

[قوله فها وحدة موجودة] لأن ما من شأنه أن يوجد في الخارج يكون الاصناف به فرع وجوده

أي قيدنا بذلك القيد لترتيب قوله ولزم التسلسل الخ

(قوله ويعرض لها أيضاً مساواة) منية على الاستعداد الأصلي وهو تعدية العروض باللام وإن قول

المصنف فيمرضها ليس على ذلك

[قوله لو وجدت الوحدة فها وحدة] وأما إذا لم يوجد فلا يبرم التسلسل في الموجودات الخ في

الاعتبارات وهل يمتنع التسلسل في الاعتباري النفس لا مري قد سبق الكلام فيه فلا يعيد

موجود موصوف بأنه واحد (ولزم التسلسل) في الوحدات المترتبة الموجودة معا (قالوا)
 أي الحكماء في الجواب (وحدة الوحدة نفس الوحدة) على قياس ما قبل في وجود
 الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق (الذي أن الواحد قد
 يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسام المحل بوجوب انقسام ما حل فيه لأنه أن كان) الحال
 الذي هو الوحدة مثلاً (في جزء منه كان) ذلك لجزء من المحل (هو الواحد) لأن الوحدة
 قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافه (وأن لم يكن) الحال (في شيء من أجزائه لم يكن
 بالضرورة صفة له) أي للمحل الذي فرضناه موصوفاً به وهذا أيضاً باطل (وان كان)
 الحال (في كل جزء) من المحل (فانما بالتمام فيقوم الواحد) الشخصي (بالكثير) وقد عرفت
 بطلانه بديهياً (أولاً بالتمام ويكون جزء منه قائماً بجزءه وجزءه بآخر وهو المراد بالانقسام)
 يعني تقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أن يقوم
 الحال بجمعوع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وأن لم ينقسم بانقسامه
 ومثل ذلك يسمى حلولاً غير سرى إلى ما شار إليه وإلى جوابه بقوله (وقول من قال هذا)
 الذي ذكرناه (نما يصح فيما يكون لحلول) في محل المنقسم (حلول السريان) فيه إذ
 بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله (ولا طائل له) أي لا فائدة فيه (لأننا برهنا على أن
 كل جزء من احد) المقسم الذي حل فيه صفة (متصف بجزء منها ولا معنى للسريان لا
 ذلك) وفيه بحث لأن حاصل ذلك الاعتراض انما لا نسلم أنه إذا لم يكن الحال ولا شيء منه

(قوله وحدة الوحدة الخ) أي كل ما سوى الوحدة انما يصير واحداً بقيام الوحدة به في الخارج وأما
 الوحدة حقيقةً وداناً واحده فلا تحتاج إلى قيام وحدة بها فلا تسلسل وليس المراد أن الوحدة التي هي
 صفة الوحدة عين الوحدة الموصوفة بها كما توهمه ظاهر الصاروة

(قوله كل هو واحد) دون الكل هذا متى على أن القيام بجزء من المحل ليس موحداً لانقسام
 المحل به خلافاً للمثثلة على ما مر

(قوله وفيه بحث الخ) يعني أن الجواب المذكور انما يتم لو حذر لاعتراض على صاهره من أن الحلول
 سرى وغير سرى وفي تقسيم المحل انما يستلزم انقسام الحل في الأول دون الثاني أما لو حل على أن مقصوده

(قوله الذي أن الواحد الخ) فيه أن هذا انما يدل على رفع الایجاب السككي لا على السبب السككي
 الذي هو المدعى إذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد لدى لا ينقسم كالجوهر الفرد ولو جب تعالى
 وأدعاء عدم الفرق عما لا يسمع

في جزء من أجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجوز أن يكون
حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من أجزائه كالنقطة في الخط
والإضافة في محالها عند القائل بوجودها هذا وهذا ثبت أن المحل في محل التقسيم يجب أن
يكون متقسما بحسبه (هذا كانت الوحدة وجودية لزم تقسامها) بالتقسيم الجسم الذي
حالت فيه (وأنه) أعني تقسام الوحدة (ضروري البطلان) فوجب أن تكون الوحدة أمرا
اعتباريا فإن قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الأمر أن كانت وجودية وجب
انقسامها بحسب الخارج وإن كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب اتوهم وكلاهما محال قلت
إن العقل يعتبر المجموع من حيث الأجمال فيعتبر له عدم الانقسام أعني لوحدة فلا يلزم انقسامها
أصلا لأن محالها ملحوظ من حيثية لا محال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيزيات العقلية في

منع الملازمة المستفادة من قوله وإن لم يكن المحل في شيء من أجزائه لم يكن صفة له مسداً بخور أن
يكون حالا في المجموع من حيث هو وهذا حلول غير سرياني فلا يبرم الانقسام فلا يتم الجواب المذكور
(قوله فوجب أن يكون الوحدة) أي انصفة أمرا اعتباريا لأن من شأنه لوجوده يكون الانصاف
بها فرع وجوده فلا يكون لتقسيمه متصديقا إلا بوجوده فيه وذلك محال فلا يمكن وجودها مطلقا فلا
يرد أن الدليل بما يدل على امتناع وجود الوحدة التي هي في محل التقسيم وادعى امتناع وجودها مطلقا
(قوله فإن قلت الخ) يوصى أن دليكم و صرح لا متنع انصاف شيء بوحدة في النفس والتالي بطل
لكذا المقدم

(قوله قلت إن العقل الخ) جواب ما خير كونه اعتبارية ومع وجوب تقسامها أي يبرم ذلك لو اعتبر
عروضه له من حيث ذاته وأما إذا اعتبر عروضه من حيث هو مجموع فلا
(قوله ولا يمكن اعتبار الخ) دفع لتوهم أن يعتبر عروضها له في الخارج أيضاً من حيث هو مجموع
من اعتبار الحيزيات بما يؤثر في الألفاظ بالأمور الاعتبارية إذ يجوز أن تعتبر العقل انصاف شيء باسم

(قوله قلت إن العقل يعتبر المجموع من حيث الأجمال الخ) هذا اعتبار للشيء الثاني فإن قلت
انصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية حارحي لا مدخل لاعتبار العقل في ذلك فتوسط اعتبار العقل
وملاحظته نحو في البين لا يدفع من الاعتراض شيء قلت انصاف المحل لوجود الوحدة وإن سلم أنه
حارحي لكن لا يبرم انقسام الوحدة في الخارج ضرورة عدم وجوده فيه فلو لم يبرم إلا الانقسام
في العقل لكان هذا أيضاً غير لازم لأن العقل يعتبر مجموع من حيث الأجمال كما قرره فتأمل

(قوله ولا يمكن اعتبار الحيزيات العقلية) أي لا يمكن الاعتراض انبعاثها من الوحدة إذا كانت موجودة
في الخارج تقسم بانقسام محالها فيه ولا يبعد اعتبار حيزية الأجمال

لامور الخارجية (وثانيهما) أي ثاني المسلكين (ان يدل ابتداء) أي من غير ستعانة بعدمية الوحدة (على أن الكثرة عدمية والا) وان لم تكن عدمية بل وجودية (فان قامت) والاطهر أن يقال والاقامت أي الكثرة (بالكثير) اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذ (فاما) ان تقوم بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد) الشخص (بالكثير) فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما لم يطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان لواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الاثنينية بهذا شيء آخر بذلك لم تكن لاثنية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتهموه (أو) تقوم بالكثير (من حيث عرض له أمر صار به واحدا فنقل الكلام اليه) أي الى ذلك الأمر الذي صار به الكثير شيئا واحدا صالحا

اعتباري بتمية دون أخرى بخلاف الامور الخارجية فان الانصاف بها حاصل مع قطع النظر عن ملاحظته العقل واعتباره

(قوله والاسهر الخ) ثلاثا يحتاج الى تقدير الحزاء أي والاقامت بالكثير فان قامت الخ وتلى تقدير الاحتمال الثاني بقوله فان اقامت الخ وان لم يتم بالكثير يلزم قيام الكثرة بدونها أو قيمتها بغير محلها كما يشعر قول الشارح قدس سره اذ لا يتصور الخ

(قوله من حيث هو كثير) أي من حيث ذاته لا من حيث عروس أمر صاريه وحدا وليس المراد به من حيث انه متصف بالكثرة اذ لا معنى لعروض الكثرة اني من حيث انه متصف بالكثرة (قوله من حيث عرض له الخ) أشار بقيد العروض الى أن ذلك الأمر لا يجوز أن يكون أمرا اعتباريا لان معروض الكثرة تكون ذات الكثرة فيعود المحدث دور المذكور

(قوله وفيه بحث لاه مني الخ) وانما حصل المسمى منحصرا في اتحاد الوحدة لاتصاله واتصال الجسم لان تلامه لا يجيد وحسوده كما طعن لان المذكور قبله سبق وجود اتصال الجسم ويجوز عن تقدير مع برته للوحدة لاتصاله ان تكون هي أمرا اعتباريا لارمال ذلك الأمر الوحدوي (قوله لم تكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية) فان قلت الانقسام بحسب المحل لا يلب في الوحدة الشخصية كما لا يباي انقسام زيد بحسب الأجزاء وحدته الشخصية فان السواد الثامن بهذا الجسم واحد وحدة شخصية وان كان متصفا قلت المحل اذا كان منفصلا بعينه عن بعض من يكون أحدهما في اشترق ولا آخر في اشترق مثلا فادعاء ان العروس الموحود الثامن بهما على لا مقام واحد بالهوية كادعاء ان زيد لموجود في اشترق وعمرا لموجود في اشترق واحد بالهوية فلا ينافي اليه فتأمل (قوله فنقل الكلام اليه أي الى ذلك الأمر) قيد لم لا يجوز ان يكون ذلك الأمر اعتباريا فان

لان يحس فيه واحد شخصي فنقول ذلك الامر ان يحل في الكثير من حيث هو كثير
 وانه باطل أو من حيث عرض له مبه صار وحداً (ويلزم التسلسل) فوجب أن تكون
 الكثرة التي هي العدد أمراً اعتبارياً وهو المطلوب (واعلم أن الواحد كما سمته يقال بالتشكيك
 على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته أمر وجودي بالضرورة) لانا نشاهد
 اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان الشاهد هو المتصل والمجتمع وليس نفس الوحدة
 واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موحودين فضلاً عن ان يكونا مشاهدين وشهادة
 الحس بانصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في لانصاف بالمعنى هذا أن جمل
 الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جمعت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض
 لامتصّل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمراً اعتبارياً كما صرح به في قوله
 (وككونه لا يتقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وأنه اعتباري) لان المدم مأخوذ
 فيه (والكثرة ليست الامتوجع الوحدت فهي تتبعها في لوجود) فان كانت الوحدات
 موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة أيضاً اذ
 ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات أمورا معدومة
 كالوحدات بمعنى اللاتقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضاً وحينئذ لا يصح
 أن يقال ان كل عدد موحود ولا أنه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه
 بحث لانه مني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب

[قوله واعلم الخ] تحقيق لمقام وعدد كنه من غير تراخي الحسنيين

(قوله اذ ليس له كم) متعلق بلا يتقسم

[قوله اذ ليس لها جزء الخ] حتى يمكن أن يكون عددها بعدم ذلك الجزء

[قوله وحينئذ أي اذا كانت الوحدة مقسمة الى وجودية والعدمية

فان قلت لا اعتباري لا يبيّن نقل الكلام قلت أولاً مقتضى الوحدة الاعتبارية ونائباً يقطع التسلسل
 ما قطع الاعتبار اللهم الا ان يقال لا يكفي عروض الامر الاعتباري في قيام الكثرة الموجودة في
 الخارج وفيه تأمل

(قوله هذا ان جعل الوحدة الخ) أي كون الوحدة أمراً وجودياً كما قال المصنف وان لم يتم

(قوله وككونه) أي عطفه على كالأحاد مساهمة ظاهرة وحصل الكون بمعنى الكاشف بأنه اضافته الى الضمير

انهما سببان لمعرض الوحدة الاعتبارية كما شرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دلة على أن الكثرة موجودة وهي أن يقال ان العدد أمر واحد قائم بالمدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس ثم لو قال لا وجود له مجرداً عن المدودات التي هي في الاعداد الا في النفس لكان حقاً فانه لا يتجرد عنها قائماً بنفسه واما ان في الموجودات اعداداً فذلك أمر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (واما ان) أمراً (واحد يقوم بالجموع) الذي هو المدودات (فان تخيل) لم يكن ذلك الأمر واحداً موجوداً بل (كان اعتبارياً ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما أمر) موجود (واحد بالهوية وإن شئت) زيادة متيقان لما ذكرناه (فاستبصر بموجود في الخارج ومعدوم فيه) فانهما اثنان أي الاثنين قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها أمراً موجوداً فضلاً عن كونها واحدة بالهوية (أو) يستبصر (شخص) موجود (في الشرق و) شخص (آخر) موجود (في المغرب فانهما) أيضاً (اثنان) أي معروضان للاشياء (ويعلم بالضرورة أنه لم

(عدد الحكيم)

[قوله وجود في الاشياء] أي وجود خارجي بقرينة المقابلة

[قوله فانه لا يتجرد إلخ] اذ الوحدة لا تتجرد قائمة بنفسها

[قوله واما ان أمراً واحداً إلخ] ما ذكره المصنف يدل على امتناع قيام العدد بالمدود قياماً عينياً تخمينياً كقيام الاعداد لاجل ان اعداداً كقيام الشيء يربط بين ما في الشيء حيث وقع فيه واما ان في الوجود اعداداً فذلك أمر لا شك فيه اذا كان في الموجودات وحدت فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشئ الذي لاحقيقة له محال أن يكون له حاسية لاولية أو التركيب أو التمامية أو ارضائية أو الناقصية أو ارضائية أو التكميلية أو الصمم وسائر الاشكال التي لها وتلك الحقيقة وحده التي هو بها هو انتهى فقوله وتلك الحقيقة وحده التي هو بها هو صريح في أن وحدته النوعية هي نوع تلك التمامية وحينئذ لا استعانة في قيم العدد بالجموع فقوله ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما موجود واحد بالهوية مجموعاً اما ذلك في الواحد بالهوية الذي لا يكون فيه تركيب

[قوله فاستبصر بموجود إلخ] هذا الاستبصار انما يدل على أن العدد القائم عند هذا الاعداد لا يكون أمراً موجوداً في الخارج وذلك لاستمرار أن لا يكون العدد القائم بالموجودات أمراً موجوداً واما مثال الثاني فلا يسلم عدم قيام معنى واحد بهما ما عرفت من معنى وحدة العدد

يقوم بهما معنى واحد) بالهوية ون أمكن أن يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الأولين إذ لا يمكن أن يقوم بهما أمر موجود أصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الأمر القائم بالمدودات (بجرد فرض وعتبار) أي أمر فرضي واعتباري وإن كانت المدودات الخارجية متصفة به فإن تصاف الموجودات العينية بالأمور الاعتبارية جائزة وبهذا تحل الشبهة وتضم مادتها فإن الاعيان متصفة بالعدد بلا شك وأما إن العدد المعارض لها موحود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في لوحة المعارضة للموجود المعنى (المقصد السادس أنهم) أي المتكلمين (أنكروا الممدار) كما أنكروا العدد (بناء على أن تركيب الجسم) عندهم (من الجزء الذي لا يتجزى) كما سيأتي (فانه لاتصال بين الأجزاء) التي تركيب الجسم منها (عندهم) بل هي منفصلة بالحقيقة إلا أنه لا يحس بانفصالها لصغر الفاصل التي تماسمت الأجزاء عليها وإذا كان الأمر كذلك (فكيف يسلم) عندهم (أن ثمة) أي في الجسم (تصلا) أي أمرا متصلا في حد ذاته ذو عرض حال في الجسم (وإن الأجزاء) التي تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير ومعالها بل إذا كان الجسم مركبا من أجزاء لا يتجزى لم يشك وجود شيء من المقادير إذ ليس هناك إلا الجوهر الفرد فإذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحها جوهريا وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح

[قوله مجرد فرض واعتبار] يحدسه ماد كره الشيخ من أنه كيف يكون مسا لا حقيقته له خواص تترب عليه الأحكام

[قوله وإن الأجزاء التي تعرض الخ] لا يحى عليك أن معنى اتصال الجسم عند الفلاسفة كونه محلا للسكن المتصل لأن يوجد بين أجزاءه حد مشترك فانه يشترط الحرة وماى حكمه فالصواب أن يقال وإن الأجزاء التي تعرض في المقدر بها حد مشترك وأن يثبت قوله كما في التقدير ومخالف [قوله يسميه بعضهم] أي المتكلمين وهم اعتبره فأنهم شرطوا في الجسم الاتحاد الثلاثة واما الأشاعرة فيقولون ما يتركب من جزئين فصاعدا فهو جسم

(قوله أي أمر فرضي واعتباري) أرادوا أنه فرضي غير موحود في الخارج وإن كان تصاف

محله به حقيقيا

(قوله يسميه بعضهم خطا جوهريا) وسموه يسمي الترك من جزئين فصاعدا جسما

والسطح جزء من الجسم فليس لنا لا الجسم وأجزؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود
لمقدار هو عرض اما خط أو سطح أو حجم فليكن كما زعمت الفلاسفة . ثم انه شرع في
الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة بالحكمة وانها كيف تصور في الجسم على تقدير
تركيبه من الجواهر الافراد فقال (والتفاوت) بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة
والنقصان (راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها) فها هو أقل اجزاء يكون أصغر حجماً وأنقص
وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فترج فيما بينها فقد جاز أن يوصف
الجسم بالمساواة واللامساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا (والقسمة)
الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل
كل واحد منهما شئ متباين للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة
به (ولا عادله غير الاجزاء) أي يجوز أن يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي
هي أجزاؤه وليس هناك شئ آخر يعد به أصلاً (اللهم الا بالوهم) فانه قد يتوهم ان حجم
الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل أن
هناك مقدارا هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد عاد (وحكمه مردود) لانه نشأ
من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لحز الجسم عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة
جداً فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف أنه لا يمكن لاستدلال
بثبوت شئ من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به (واحتج الحكماء
في اثباته بوجهين . الاول ان الجسم لو اُحد) كالشمعة مثلاً (تتوارد عليه مقادير مختلفة
فأارة يحمل طوله شهراً وعرضه ذراعاً ونارة بالعكس ونارة مدوراً ونارة مكعباً) وهو

[قوله ثم انه شرع الخ] الصاهر أن يقال انه بيان لسبب التفاوت في صغر والكبير وقول القسمة
ووجود العاد عند أصحاب الحرة رداً على ما قاله الفلاسفة من أن الامور الثلاثة خواص الحكم
[قوله مقادير] مانع في العموي أعني المقادير المحسوسة فلا يتوهم اصداره

(قوله فرض جوهر دون جوهر) دون في موضع الحال أي متجاوزاً جوهرها وحاصله فرض
جوهرين فيه فرضاً مطابقاً لواقع
(قوله تتوارد عليه مقادير مختلفة) المراد بمقاديرها هو المقادير المتعارفة التي لا يشكرها أحد
وكذا المراد بالسطح فيما سبقي الا ترد ان فيه من رده لتوقفه على ثبوت مقادير

ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد نوارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته لمخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي (لا يقال لا يتغير المقدار) فيها ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار (اذا المساحة واحدة) في جميع هذه الصور المتبدلة (لانا نقول المساحة واحدة بالقوة أي مضروب أحدها كمضروب الآخر وأما بالفعل فالاختلاف) في المقدار (ظاهر) لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية أخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث أن المساحة الخاصة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبت ما هو المطلوب (وأيضاً قالنا ان اذا اتصلت فقد بطل السطح) السعد (لذي كان لهما وحدت سطح آخر) هو واحد (والشيء) لواحد كالماء في كوز (ذا قطع) بأن صب مثلاً في كوزين زال عنه سطحه لو حده (وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين

[قوله مع بقاء جسميته لمخصوصة] هذا كما يتم لو لم تكن المقدار من محضات الحسية وهو مجموع
الي ان يقوم الدليل عليه

(قوله وهذا الاتحاد) لان مناط الاستدلال نوارد المقادير المختلفة بالفعل

[قوله ذلك الذي ذكرناه] جعل اشارة اليه الاميرين شواوين المذكور اشارة الي ان قوله وكل ذلك

الح مقدمة ثانية للاستدلال بالوجوبين السابقين

(قوله بل يختلف الاشكال) قد يقال التبدل ليس متممًا بعوار الشمة فقط بل متممًا باعمقها وأيضاً فالتبدل ليس متممًا على الاشكال لكن هناك التبدل المبرور عن اتصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى تبقى الجسمية المخصوصة كازمها على تأمل
(قوله أي مضروب أحدها كمضروب الآخر) نوسبها ان اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا وصره خمسة اذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرة اذرع فالجسم خمسة وعشرون دراعا في الصورتين

(قوله وايضاً فاد أن الح) فان قلت التجمد في الصورتين المذكورتين للصورة الحسية فلا ينتهي
مقدر تمام الدليل الا وجوده قلت انحصار التبدل فيها مجموع

(يعطى الوجود) أي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليقي والسطح لأن الزاثل والمتجدد
لذلك كورين لبسا محض المدم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر (و) يعطى
(التبديل) أي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البديل (وبه) أي بهذا التبديل
(تبين أنه) أعني المقدار (لا يكون نفس لاجزاء) بل أمراً زائداً لأنها حاصلة في الحالتين
غير متبدلة بخلاف الجسم التعليقي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهماً في لوضع
ثبت الخط الذي هو طوره كما أنه إذا ثبت تنامي الجسم فقد ثبت السطح أيضاً (والجواب)
عما ذكر في إثبات المقدار الجسمي والسطحي (أنه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى وأما من
قال به) ويتركب الجسم منه (فانه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعندهم شيء كان بل) يقول
فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد (ما كان من الاجزاء في الطول انتقال
في العرض وبالعكس) فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى
جهة وتبدل أو ضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في إثبات السطح
ليس هناك لا اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر أو اتصال اجزاء جسم واحد ببعضها

(قوله أي توارد المقادير الخ) فسر اشدين بتوارد مقادير الزاثل يلزم تحدد اعطائي معنى زوايا مقدار
جسمي وحدث آخر مع المعطى أعني التبديل
(قوله مع كونه متناهماً في الوضع) أي في الاسره الحسية اشارة الى انه لو لم يكن متناهماً في الوضع
كسطح الكرة لا يستلزم وجود الخط
(قوله تنامي الجسم) أي في لوضع ومقدر به عن أن تنامي في المقدار الذات تنامي لا بعدد يستلزم
تنامي في الوضع

(قوله ويعني تبدل) لا يقل روال مقدار جسمي الى مقدار آخر غير التبديل فيشعر المعطى
وامعطى فلا يصح لانه قول بكافي في الصفة العار في العيون والاعتبار
[قوله مع كونه متناهماً في الوضع] انتهى على قدره في لوضع وهو كون المقدار بحيث يشار
الى طرفه اشارة حسية ونشأ في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يهرس مقدر محدود بقدره ثم السطح
ثم استلزم الخط اذا تنامي في لوضع وأما دأبه فيه كما في محيط الكرة الغير المتناهي فيه وان وجب
تنامي في المقدار بالبرهان الدال على تنامي اعداد الجسم مضاعفاً فلا ولهذا قال مع كونه متناهماً في الوضع
وكذا الكلام في استلزام الخط للنقطة اذا لا نقطه في محيط الكرة فالسطح ليس يستلزم للخط ولا
الخط للنقطة وأما الجسم فيستلزم للسطح عندهم لوجوب تنامي في المقدار المستلزم لتنامي في لوضع كما
يشهد به التحين الصحيح ولذا أطلق استلزام تنامي الجسم لسطح

عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلا الوجه (الثاني الجسم بتأخيل) لتحللا
 حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انصمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين أجزائه خلل
 كالماء اذا سخن تسخيناً شديداً (ويتكاثف) تكاثفاً حقيقياً وهو أن ينقص حجمه من
 غير ان يزول عنه شيء من أجزائه أو يزل خلاء كان فيها بينها (وجوهرية) أي حقيقته
 المخصوصة وهويته المعينة (باقية) محفوظة في الحالين (كإسباتي والمنغير الثابت للصغر والكبر
 زائد) على جوهرية المحفوظة الباقية اذ لو كان عنها أو جزءها لتغيرت بتغيره (ووجودي
 ضروري) لما عرفت من أن المتبدل الزمان والمتجدد لا يكونان عندما محضاً فثبت وجود المقدار
 الجسمي الذي ينهي بالسفاح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة (والجواب منه) أي
 منع قبول الجسم للتأخير والتكاثف الحقيقيين (فانه يضاف فرع) وجود (الحيولي وقبولها
 للمقادير المختلفة وثباتها فرع أي الجزء الذي لا يتجزى) كما سنطلع عليه ان شاء الله تعالى
 (المقصد السابع) أي المتكاثفين كما أنكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار
 (أنكروا) أيضاً (الزمان) الذي هو الكم المتصل عبر القار (لوجوبه الأول في الزمان) على تقدير
 كونه موجوداً (مسه مقدم على يومه) اذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات والالكان

[قوله لتحللا حقيقياً] حذر عن اشتغال الأجزاء والتدحرجها فانه يسمى تحللاً وتكاثفاً محضاً فانه
 ليس إلا دخولاً أجزاء خارجية عن الجسم وخروجها

(قوله أنكروا) أي نموا وجوده فلا يرد أن لتدليس لرايهم فكيف يسير ان ماشاً لا تكار أي
 الاعتقاد بعدمه على أن الدليل الثاني بعيد لا تكار أيضاً كما سنطلع عليه

(قوله أمسه مقدم على يومه) يعني أن كل حرة يمر من مسه مقدم على آخر مع قطع النظر عن اعتبار مسه

(قوله والالكان) لانه على تقدير كونه قار الذات يكون آخره محتمة مقدراً بعضها مع بعض

(قوله فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلاً) أي الجسم التعاليقي والسطح فيما ذكر صريحاً وأما

الخط فلا نهية السطح فذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده للوجه الذي ذكر فيها

[قوله والجواب منه] أيضاً الأعدام والاعتبارات تتحدد بلا مزية فلا يدل على الوجود

[قوله أنكروا الزمان وجوهر] فيه بحث لان ههنا من الوجوه لرايهم كما يستصح من تقريرهم

فليس ماشاً لا تكار فالاولى ان يذكر وجهاً آخر لهم لا ان يثبت حاصل الكلام انه يلزم عدمية

الزمان على قاعدتكم ولا يدل يدل على وجوده على فاعداً فليس موجود

[قوله والالكان الحدوث في زمان العوض حد اليوم] الحكم اندكود ضروري كما سبشر اليه

في الوجه الثاني وما ذكره تنبيه عليه ثم ملأمة صخرة لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضراً

الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب أن تكون
أجزؤه متمتعة الاجتماع (وليس) تقدم أمسه على يومه (تقدماً بالعلية والذات) أي الطبع
(والشرف والرتبة) لأن المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود وليس الاعمس مما
يمكن اجتماعه مع اليوم وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها

فيكون حادث جزء مقارناً لجزء آخر فيكون حادثاً فيه اد لا معنى لطرفية الزمان لشيء الا مقارنته له في
الحدوث والوجود فاندفع الشكوك التي أوردت ههنا كما لا يخفى على المنتسح
(قوله يجامع المتأخر) أي يمكن أن يجامع المتأخر نظراً في ذنبيهما وان امتنع نعرض فلا يرد انحد
لأنه من حيث ذاته يمكن اجتماعه تماماً امتنع الاجتماع بواسطة عرض التقدم ارماني له بساء على كونه
موقوفاً عليه من حيث العدم بعد الوجود

(قوله وليس الاعمس الخ) قال أحرار الزمان في بعضها يمتنع اجتماعها
(قوله متساوية في الحقيقة) لأن أجزاء الزمان ليست موجودة في الخارج فلا يمكن أن يكون
احتياج بعضها الى بعض بحسب الشخص أيضاً وما قيل ان الشخص الوهمي تنصف به الاجزاء بعد
لخص القسمة يجوز أن يصير مرجحاً لاحتياج بعضها الى بعض فلا يجوز عن مكاراة لان الشخص الوهمي
لا يمكن أن يصير مرجحاً للاحتياج والعلية في الخارج

بجاءاً لليوم الحاضر فما يكون وجوده مقارناً له يكون مقارناً لليوم أيضاً وبالحجة بالارادة بين الشيء وزمانه
بين فلا يثبت الحادث عن زمانه وبالعكس وهذا طاهر فلا يلتفت الى ما ينشأ من أنه لا يرم من دوام
الظرف دوام المتروك على انه ان سلم اجتماع اليوم مع زمان الصوفان وقت حدوث الحادث اند كور
فيه فقد اضحى بالارادة وان لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المتبر مع عدم اليوم على اليوم بالزمان
كتقدم الاب المثير من حيث انه كان مقارناً لعدم الابن عليه فانه تقدم زمانه كما سيبي فليزم ان يكون
للزمان زمان وهو المطلوب وبالحجة المتبع اند كور انما نشأ من عدم تحيل معي الاجتماع لما في لتقدم الاعمس
على اليوم

[قوله لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر] أي يجوز ان يجامعه والا فتقدم موسى عليه السلام
عليها بالشرف مما لا شك فيه وقد يمتنع لزوم هذا الحواز أيضاً في كل تقدم بالصبح لان اعد مقدم بالطبع
على المعقول ولا يجوز اجتماعه كما هو الصواب والطاهر اجتماع حقيق التقدم في المدة والفرق بالحقيقة
ولو اعتبر في أحد التقديم قيد يستلزم عدم اجتماعها في الصدق فليس يضار في التعقيد لان مجرد عدم
جوار اجتماع التقدم مع المتأخر يستدعي الزمان كما يفهم من اخلاقهم سواصمي تقدماً زمانياً أو طبيعياً
قيّم المطلوب فأنامل

[قوله أيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة] يمكن ان يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة ان

الى بعض أولى من عكسه فلا يتصور بينهما تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في أنفسها
متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار
وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لا بمحصاره عندكم) أيها الحكماء
في خمسة فاذا اتفق أربعة منها تبين الخامس (فيكون للزمان زمان) لانت معنى التقدم
الزمانى أن المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان
متقدم واليوم في زمان متأخر عنه (والكلام في ذلك الزمان) وتقدم بعض أجزائه على
بعض (ويلازم التسلسل) في الازمنة الموجودة معاً أى يلزم أن يكون هناك أزمنة غير
متشابهة منطبق بعضها على بعض (وأنه محال) في نفسه بالضرورة (ومع ذلك) أى ومع

(قوله وهي في أنفسها متساوية الخ) فلا تعرض لبعضها شرف بالنظر الى ذاته وان اتصف بالشرف
سبب الامور الواقعة فيه لان الكلام في تقدم البعض على البعض

(قوله لان التقدم الرتبي خ) لانه لا بد فيه من اعتبار المبدأ وصفاً أو عقلاً واداً تدب اعتباره يتبدل
التقدم كما في الامام والمأموم والجلس والنوح

(قوله والكلام في ذلك الخ) ان يقاس على تقدير وجوده يكون امس مقدما على يومه الخ لا يقال يجوز
أن يكون زمان الزمان اعتبارياً لانه نقول فيه اعتراف بعمدية الزمن الذى يعرض التقدم والتأخر لاجله
والزمان الاول كسائر الزمانيات

(قوله ويرم التسلسل الخ) خلاف ما ذكرنا من عدمية فانه من تقدير لزوم التسلسل تسلسل في الامور الاعتبارية
(قوله بالضرورة) اذ يدها العقل تحكم بان ليس له أزمة غير مشابهة مستعدة بعضها على بعض ومع

التساوى فيها لا يبقى كون السابق معداً لللاحق كما في كون احدى الدورات معدة للآخرى وعدم
الاولوية باعتبار أمر عارض ممتنع على انه لا يترتب في تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذاته ملشاً للشرف
كما في العلم والجاهل من جاز ان يكون باعتبار أمر عارض فكونها متساوية في الحقيقة لا يستلزم عدم
تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف وأما ادعاء التساوى بحسبه أيضاً فقد لا يسلم لجواز ان يدهي شرف
الامس من اليوم لقرينه من زمن الرسول عليه السلام مثلاً

[قوله والكلام في ذلك الزمان] فان قلت المدعى هو التسلسل الكلى أعني عدم وجود فرد من
الزمان وانعكاسه انما بعيد رفع الإيجاب الكلى لجواز عدمية الزمان الثاني قلت يكفي في الاستدلال
خصوصاً بالازماني انه لا قائل بالفصل

[قوله منطبق بعضها على بعض] معنى الاطباق هو الطرفية والمظروفية

[قوله ومع ذلك يستلزم محالاً آخر] قيل فيه نظر لان التسلسل محال ولا استحالة في استلزام

كونه محالاً يستلزم محالاً آخر وهو أن يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التي لا تنتهي
وينطبق بعضها على بعض (يكون أمسها مقدماً على يومها) تقدماً (بالزمان) لا امتناع اجتماع
فيكون أمس المجموع واقعاً في زمان ويومه واقعاً في زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له)
لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلاً في المجموع) لأنه زمان من الازمنة المتطابقة
(ولا) وإن لم يكن داخلياً فيه (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (محمولاً) لخروج بعض
الأحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجاً) أيضاً (عن المجموع) لأن صرف الشيء لا يكون جزءه
وأنه (أي كونه داخلياً وخارجاً) مما بالقياس إلى المجموع (محال واجب) عن هذا الوجه
(بأن تقدم أجزاء الزمان) بعضها على بعض وإن كان تقدماً بالزمان لكنه (ليس) تقدماً
(بزمان آخر) فإن التقدم الزماني لا يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان
مقابل له بل يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر قبلة لا يجامع فيها القبل مع البعد فإن هذه
القبلة لا توجد بدون الزمان فإن لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه القبلة من أجزاء الزمان
فلا بد أن يكونا وقيمين في زمانين أحدهما متقدماً على الآخر وإن كانا من أجزاء الزمان
لم يكن التقدم هناك بزمان رتد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لأن القبلة المذكورة
عارضة لأجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها إلى هذا أشار بقوله (فالتقدم عارض
لها) أي لأجزاء الزمان (بالذات) ولنسبها بواسطتها إذ لا يكون كل تقدم (عارض لشيء)
(لتقدم آخر) عارض لشيء آخر (والانسلسل) وكان مع تقدم الأب على الابن مثلاً
تقدمات غير متناهية عارضة لمقدمات غير متناهية وهو باطل قطعاً (فلا بد من الانتهاء إلى
مقدمه بالذات وهو الذي تسميه الزمان) فإن ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد

ذلك يستلزم وجود الحركات الغير المشبهة استلزام لوجود الاحكام المتحركة الغير المشبهة

(قوله فإن التقدم الزماني) ون أيت عن إطلاق التقدم الزماني الأعلى يمكن فالزمان فيمكن

قسماً سادساً وسمة ما شئت من التقدم بالذات وغيره

(قوله اتصال التصرم والتجدد) لم يرد معناه المصراع لا يمكن الاتصال بين التصرم والتجدد ولأن

محال محالاً آخر وليس بشيء لأن المقصود الاستدلال على عدمية زمان استلزام وجوديته محالين كما
هو الظاهر من أن أو يستلزمه انسلسل المحال بها واستلزامه محالاً لا يبان استعالة استلزام النسلسل
لما ذكر من المحال حتى يرد ما ذكر تأمله

[قوله فإن ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد أعني عدم الاستقرار] ورد عليه أن ماهية

أعني عدم الاستقرار فإذا فرض فيها أجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضها لها إلى أمر سواها بخلاف ما عدها فانه يحتاج في عروضها له إلى أجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال وجه التقدم إذا انتهى إلى أجزاء الزمان كما صرت إليه الإشارة

الاتصال ليس كما والزم من أن أراد بالاتصال اتصال قائم يعرفون عما هو متصل في ذاته بالاتصال لكونه لازماً ذاتياً له فكأنه نفس الاتصال وأصافته إلى التصرم والتعدد إضافة المروض إلى المعارض أي المتصل المتصرم والتعدد وإنما احتار هذه المبالغة بيجوز لازم الماهية نفس الماهية ليظهر لحق التقدم والتأخر لأجزائه لذاته أو ككل مظهر

(قوله أعني عدم الاستقرار) يعني أن لا يرد بالتصرم والتعدد عدم الاستقرار إذا امتداد المتصل في ذاته غير منصف بالتصرم والتعدد بل بالأحرى أقسامه إلى عدم الاستقرار فانه في أن حقيقة الزمان المتصل الغير مستقر لذاته كأنه نفس اتصال التصرم والتعدد

(قوله هذا فرض الخ) يعني أنه ليس موصوفه بقديم والتأخر في الخارج حتى يلزم كونه كامداً متصلاً وكونه مجتمع الأجزاء به عن أن التقدم والتأخر لكونها أصافين نوعان معاً فيكون معروضاً موجودين معاً بل هو أمر متصف في ذاته غير مستقر إذا فرض له أجزاء عرض لها في الزمن التقدم والتأخر لذاتها لكونها أجزاء لأمر غير مستقر

(قوله ولا يحتاج في عروضها الخ) لأن كان يحتاج في شئونها إلى الحركة فهي واسطة في الثبوت لا في العروض

[قوله بخلاف ما عدها] حتى الحركة فإن حقيقة كمالها بالقوة وليس يعرفها اتصال حتى لو فرض ثلاثة أجزاء لا تتحرك وكان المتحرك حين يتحرك في لا يوجد كان عند حركته إلى الثالث كماله بالهوية لم يكن على متصل فنفس كونه كماله بالهوية لا يوجد أن يكون منقسمة فصلاً عن أن تكون أجزاؤها متقدمة ومتأخرة وإنما بعرض الأقسام والتقدم والتأخر حسب انقسامه عن المدة الموصوفة بالاتصال والتقدم والتأخر ونقصه مدركه التبع في انقسامه أن الحركة يستحق أن ينقسم إلى متقدم ومتأخر وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في عدم المسافة وتأخر ما يوجد منها في التأخر من المسافة لكن يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع التأخر كما يوجد متقدم وتأخر في المسافة معاً فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية باعتمادها من جهة مدتها ليس من جهة عدم المسافة ويكونان معدودين بالحركة

الزمان ليس عدم استقرار ولا اتصال ذلك لعدم الزمان معدود من أقسام السكم ولا قائم بالعدم شيء من الأشياء استقراراً كان أو غيره ولا اتصال ذلك لعدم من السكم بل له ماهية يعرفها عدم الاستقرار ولا شك أن الحركة أيضاً كذلك فهذا التقرير لا يفيد كون عروض التقدم لأجزاء الزمان بحسب ذاتها ولجميع ما عدها بواسطتها وأما حديث انقطاع السؤال فقد عرفت ما فيه

وقد أجيب عنه أيضاً بأن تقدم الالامس على اليوم رتبي الا ترى أنه اذا ابتدئ من الماضي كان الالامس مقدماً واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخراً . لوجه (الثاني الزمان الحاضر موجود) يعني أنه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجوداً (والالامس يمكن الزمان موجوداً) أصلاً (لانه) أي الزمان (متعصراً في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضراً) وصار منقضيّاً (والمستقبل ما سيصير حاضراً) وهو الآن المترقب (واذا كان لا حاضراً) موجوداً (ولا ماضياً ولا مستقبلاً) موجودين (فلا وجود للزمان) أصلاً (وهو خلاف المفروض وانه) أي الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فأجزؤه اما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية بطلانه) اذ لو جار اجتماع أجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثاً اليوم (واما مترتبة) فيتقدم بعض أجزاء الحاضر

فان الحركة لأجزائها بعد انقضاء والتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار أيضاً بمرء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد واستدار

(قوله وقد أجيب الخ) هذا الجواب متدفع بما ذكرنا من ان أجزاء الزمان بعضها مقدم على بعض اذا لوحظ من حيث ذاته ولم يلاحظ معه أمر آخر

[قوله واذا كان لا حاضراً موجوداً] قدرا غير منصوب شارة الى أن لا معنى ليس وان الحلة في عمل

(قوله وقد أجيب عنه أيضاً الخ) قد أشير الى أن مجرد عدم اجتماع المقدم والمؤخر الظاهر في أجزاء الزمان يكفي في أصل الاستدلال فهذا الجواب إنما يبيد مجرد ان القوم بعدم التقدم الرتبي يسمون على مع حوار الاجتماع فيه التثنية ولا يكون حوار على أصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن أصله لان التقدم الرتبي كما سيصير به في آخر موقف الآخر من تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدأ وقرب ما يوصف بالمقدم اليه وببديل بالاعتبار ولا شبهة ان لئالاس تقدم على اليوم بوجه لا يصح ان يصير متأخراً بذلك الوجه ذوق من الاعتبارات عية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يندل تبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين وأكثر من التقدم في شيء واحد واستكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني فليتدبر

(قوله واذا كان لا حاضراً موجوداً) اسم كان صير الشأن وموجوداً صفة حاصر وخبر لا محذوف والتقدير اذا كان الشأن لا حاصر موجوداً ثابت ويحتمل ان يكون لا بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه وموجوداً خبره

(قوله لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق) قيل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من الزمان مجتمع الاجزاء لكر ينفي . يحدث قدر آخر مثله وهكذا فالاولى ان يقتصر على قضاء الضرورة للحركة

على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضراً) بل بعضه هذا خاف ويضاً نقول الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا ينتهي (واذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم فكذلك الكلام في الجزء الثاني) الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذي يحضر عقيب الثاني (اذا ما من جزء) من أجزاء الزمان ماضياً كان أو مستقبلاً (لا وهو حاضر حياً) وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآتات (فيتركب) زمان (من آتات متتالية والمفروض أنه) أي الزمان (موجود فتكون) حركة مركبة من أجزاء لا تنجز (لأنه) أعني الزمان (من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم) الذي هو المسافة يكون مركباً من أجزاء لا تنجز (لأنها) أي حركة (من هو روضه) أي منطبقه عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث اذا فرض في أحدها جزء بفرض بازائه من

لرفع اسم كان ثامة ولا يجوز أن يكون لا التبرئة لا امتناع أن يكون عاملة لعلل صدارتها بدحور كان وملامة وحوب التكرير على ما في الرسمى والمعنى وما في قوله فلا ماضى ولا مستقبل موحدين فيحور أن يكون بمعنى ليس ومحور أن يكون للثبوت موحدين صيغة والخبر محذوف تقديره فلا ماضى ولا مستقبل موحدين من الزمان

(قوله لا امتناع الخ) فيه بحث لأنه ان أراد الانقسام وهو فلا سلم امتناعه وان أراد المعنى فسلم لكن اللازم أن يكون الحاضر غير منقسم بالانقسام المعنى وهو لا يستلزم الجزء إلا أن يدعي أن الانقسام الوهمي يستلزم المعنى على ما عليه المتكلمون حيث قالوا أن جميع الاعضاء ممكنة فيجوز أن يكون متوحداً به قدرته تعالى فيمكن وقوعه حيث نختار الشق الاو وبين امتناعه أنه يستلزم مكان وجود الامور الغير المتجهة بالفعل

(قوله وإذا كان الزمان الحاضر غير منقسم) قيل نختار أنه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام بلوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا في شرح انقاص وفيه بحث لأن الانقسام الوهمي ان صدق الواقع من يكون فيه شيء غير شيء بحسب نفس الامر لم اجتماع لاحزاء المحكوم بطلانه أولاً وان لم يطق فلا عبرة به ولزم الجزء في نفس الامر لأن الاعضاء العرضية التي من الجزء هو العرضي المطبق للواقع كما حقق في موضعه

(قوله وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة) ولا بد على في هذا المعنى أبيات

خذ يا صديقي من أخيك مقالة * حكمت بسعها النفوس الناطقة

ان المسألة والزمان كليهما * ثم التحرك جملة متطابقة

كل واحد من الآخرين جزء فاذن تركب أحدهما من أجزاء لا تنجزى كان الآخر كذلك
 فظهر أنه لو كان الزمان موجوداً لكان الزمان الحاضر موجوداً ولو كان الزمان الحاضر
 موجوداً لكان الجسم مركباً من أجزاء لا تنجزى (وأنتم لا تقولون به) أي بتركيب الجسم
 من الأجزاء التي لا تنجزى فيتم الاستدلال عليهم الزاماً (أو بطله) يعني تركيب الجسم من
 تلك الأجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل
 الوجه الثاني أنه لو وجد الزمان فاما أن يوجد في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل والكل
 باطل (أجاب عنه ابن سينا) بأن قال (لم نتم أنه لو وجد) الزمان (فأما في الآن) أي
 الحاضر (أو في الماضي أو في المستقبل فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ولا يلزم

[قوله يرده] بل يكون المستند به من لا يقول به ترك الجسم من أجزاء لا تنجزى بل يقول بكونه
 متصلاً واحداً في نفسه قائلاً لا تقسمات متشعبة كعمدة الشهر ستاتي أو مركباً من أجزاء غير قابلة للتقسمة
 العامة وقابلة للتقسمة الوهمية كدعوى ابيس

(قوله ولو كان حاصل الخ) دما يخصه انطب وجود الزمن مانصب وجود تقاسمه الثلاثة سواء قرر
 بصورة القياس الاقتراني ان تركب من متصلين كما مر أو قرر قياساً منقسم مركب من متصلة ذات ثلاثة أجزاء
 وحملات بعدد أجزاء الأقسام كما قرره الآن يكون جواب الشيخ له ظاهر انطباقه معه وان أراد بقوله أن
 يوجد في الحاضر أن يوجد في ضمن هذا أو في ضمن ذلك فلا يرد أن تقرير السابق حاصله أنه لو وجد الزمن
 لكان الموجود منه إما الحاضر أو الماضي أو المستقبل لا في الحاضر والماضي والمستقبل كيف وقد صرح
 سابقاً بأن الزمان متعصر في الثلاثة وإذا لم يكن الحاضر موجوداً فلا ماضي ولا مستقبل موجودين
 (قوله بأن قال الخ) يعني لا سلم أنه لو وجد الزمان يوجد في ضمن أحدها لم لا يجوز أن يكون موجوداً
 في نفسه ولا يكون شيئاً من

[قوله فان كلامها أخص من الموجودات المعاني] فان من الموجودات ما ليست بمعصر ولا مدى ولا
 مستقل كالأمور القديمة ويجوز أن يكون الزمن من حيث يستحق من غير أن يكون أحدها وذلك لأن هذه
 الأقسام اعتبارية حاصلة بعد فرض الأقسام والتعززه والزمن موجود في نفسه متصل واحداً لا ينقسم فيه

ان صح قسمة بعضها لطبعة * فالكل في تقديمها متوافق

اعلم ان اضافة اما من الجسم أو مصطفة عنه وعلى كل تقدير يارم من تنال الآت تركب الجسم
 من الأجزاء التي لا تنجزى

(قوله فيتم الاستدلال برهانا) القدر ان الكلام الزمى على التقرير الثاني أيضاً اذ لا يقول
 المتكلمون بالدليل الذي للجزء وكأنه انما ساء برهانا لانه لوحظ فيه الدليل بخلاف الاول

من كذب الاخص) وانتفاؤه (كذب لانهم) واستعاؤه (وهو مشكل لان وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض) ابن سينا (نفسه حيث قال) في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة في غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التي لا تنتهي (لا توجد) أصلاً حتى يتصور فيها التطبيق وتنتصف بالزيادة والنقصان (والا في الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل) فقد حكم هناك بأن مالا يوجد في شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجوداً قطعاً ومنعه هنا أنه تناقض صريح فإن قلت لا منالضة فإن ما ليس بزمان كالحركة

(قوله وهو مشكل الخ) لا ينبغي عليّ أن هذا الاشكال غير وارد على مافردنا، الجواب مطابقاً لتقرير المصنف للاستدلال وإنما يرد لو قرر الجواب عن مافرد القوم جواباً عن الاستدلال بطريق الطرفية حيث قالوا أن الزمان لو كان موجوداً فاما أن يوجد في الحاضر أو في الماضي وفي المستقبل لكن الجواب حينئذ لا يكون جواباً عن تقرير المصنف فلا يصح قوله أحاط به والحاصل أنه لو قرر الجواب بطريق الطرفية كما في عبارة القوم كان الاشكال وارداً عليه لكن لا يكون مطابقاً لتقرير المصنف وان قرر على وجه يوافق تقرير المصنف لأبغى الاشكال المذكور فكلام المصنف لا يخلو عن اخلال وأقول أنه متى على عدم الفرق بين تقرير الطرفية وتقرير المردية أو انقول أن معنى قوله أحاط به أحاط عن الوجه الثاني بناء على تقرير الطرفية ولذا قدر الشارح قدس سره قوله وما كان حاصل الوجه الثاني وقرره بطريق الطرفية مما لا يخفى به عاقله فصلاً عن فاسله ثم اعلم أنه على تقرير الطرفية هذا الاشكال متدفع أيضاً لأن وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ليس متعذراً طناً بل إذا كان ذلك الشيء من التعريفات ولا يكون منقطعاً على كل زمان كالحركة فإنه موجود في كل الزمان وليس موجوداً في شيء من الازمنة

(قوله وقد ناقض الخ) لا مناقضة في كلامه لأن مراده من قوله جميع الحركات الماضية لا يوجد أن الحركات الماضية مجتمعة لا توجد فلا يجرى فيها برهان التطبيق لاشراط الاحتجاج فيه ولا تنبت أن الأمور المتغيرة إذا كانت مجتمعة انوجود لا بد أن تكون موجودة إما في الماضي أو في المستقبل أو الحاضر (قوله فإن قلت) حلاصه أن كل ما هو زمني فهو في الماضي أو الحاضر أو الماضي أو المستقبل بخلاف الزمان كما أن كل ما هو مكاني له مكان بخلاف المكان

(قوله متعذر بل هو غير متصور) أراد بالتعذر التعذر بحسب التحقيق وإن كان يمكن بحسب مفهوم يظهر وجه الترتي بسبب ذلك الامكان وإن حمل التعذر على التفسير محضاً فالامر أصح (قوله فإن قلت لا مناقضة) حاصل استدلالنا عبارة القوم كانت على وجه حجة ابن سينا على الطرفية

مثلاً ويسمى زمانياً إذا لم يوجد في شيء من لازمته لم يكن موجوداً بخلاف الزمان كالماضي مثلاً فإنه عندنا موجود في حد نفسه وإن لم يكن موجوداً في الحال ولا في الاستقبال وهو مظهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفاً لنفسه وتوضيحه أن المكان موجود في نفسه وإن لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكان فإنه إذا لم يوجد في مكان لم يكن موجوداً قلت هذه منازعة لفظية إذ المقصود أنه لو كان الزمان موجوداً لكان ذلك الزمان إما نفس الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل لما عرفته (قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا إذا انحصر الاعم في عدة أمور كل منها اخص منه) ولم يوجد شيء منها) أي من تلك الامور (لم يوجد الاعم قطعاً فإن العام لا وجود له) في الخارج (الا في ضمن الخاص) بالضرورة (والامام لا يرى) به تزييفه جواب ابن سينا (نقضه) أي نقض الوجه الثاني الدال على عدم زمان (بالحركة نفسها إذ الدليل قائم فيها) لأن الحركة

(قوله إذا لم يوجد في شيء من لازمته) قد يجوز أن يكون موجوداً في كل الزمان ولا يكون موجوداً في شيء منها بأن يكون متصلاً واحداً متبعاً عليه متقبلاً باقتضائه فكأن الزمان واحد موجود في نفسه منقسم بعد التجزئة الى الاقسام الثلاثة كذلك الحركة مطبقة عليه يحصل له الاقسام الثلاثة وليست موجودة في شيء منها

(قوله هذه مبارعة نفسية) أي مبارعة ملأها الله تعالى كلمة في ولو حدثت من البين اندلج الجواب المذكور وليس المراد أنها نزاع في الله تعالى دون المعنى كما لا يخفى

(قوله إذ المقصود الخ) قد عرفت اندفاعه بما حذرنا لك من أن هذه الاقسام اعتبارية خاصة بعد التجزئة فهو موجود في نفسه من غير أن يكون شيئاً منها

(قوله قلنا إذا انحصر الاعم الخ) هذا إذ كانت تلك العدة افراداً حقيقية له أما إذا كانت اعتبارية فلا (قوله لأن الحركة كالزمان الخ) قد عرفت أن الحركة مطبقة على الزمان موجودة في تمامها إنما

فرد عليه وإن كان عبارة المصنف في تقرير الاستدلال صريحاً في المقصود الآتي وحاصل الجواب أن مقصودهم أيضاً ما أشار اليه المصنف والمبارعة اللفظية مما لا يشك أنها

(قوله في عدة أمور) التقييد بقوله في عدة أمور وليس إلى محل الكلام والاطلاق الانحصار كما في العرض

(قوله والامام الرازي نقض الخ) أي في المناهضة الشرقية فيه بحث إذ قد مر أن الدليل المذكور الرامي للإباحة النقض وقد يقال ليس في المباحث الشرقية حديث الإزمام الظاهر أن بعض الحكماء لا يقولون بوجود الزمان فالنقض بالسبب اليهم قل النقض منسباً إلى قولهم وتوسطه بدليله وقد أشرنا إلى أنه أيضاً الزام

كالزمان منحصرة في أقسام ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضراً والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيدم ركب الحركة من أجزاء لا تجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب أن لا تكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس فانقض دليلكم (والجواب) عن هذا النقض (ان الحركة) كما سيأتي (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع) وهو الامر المتصل الذي يقتل المتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى (ولا وجود لها) بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل المتدم من المبدأ الى المنتهى موجوداً واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترسم في الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق أخرى (بمعنى الحصول في الوسط) وهو حالة متافية للاستقرار يكون بها الجسم ابد متوسطاً بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحدتين والحركة بهذا المعنى (مستمرة من أول المسافة الى آخرها) وايست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها

ينقسم الى الحاضر والماضي والمستقبل بعد التحركة فهي أقسام لها في النفس بعد وجودها في الخارج فلا يلزم من اتقاء أقسامها اتقائها

(قوله وهو باطل بالدليل) لم يقل وأنتم لا تقولون به اد العس لا يكون الرامية (قوله فقد بطل ذلك الخ) ان أراد انه لم يكن موجوداً في آن الوصول الى استي فسلم لكن ذلك لا يستلزم أن لا تكون موجودة في الزمان الذي بين المبدأ والمنتهى وان أراد انه لم يكن موجوداً في آن الوصول ولا في الزمان السابق فمدوع ثم انه مقوم بالاصوات والحروف الرمائية فانه يلزم أن لا تكون موجودة مع انها مسموعة والسر ان وجود الامر العبر القار يكون مستمراً على الزمان كله لا موجوداً في حدوده

(قوله بمعنى القطع) سمي به لكونه حاصل من قطع المتحرك المسافة من غير سكون

[قوله وبمعنى الحصول في الوسط الخ] هي الحركة عنق التوسط شبة وهي انها تحدث في آن في ذلك الآن لا بد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك امكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثاني وانه محال ايضاً لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسبوقاً بتوسط فتأمل

باستمرارها وعدم استقرار نسبتها إلى حدود المسافة تقتضي أنقسام ذلك الأمر المنطبق عليها في
 الخيال فظهر أن لا نقض بالحركة بالمعنى الأول إذ لا وجود لها في الأعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني
 لأنها وإن كانت موجودة لا أنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام
 المسافة ولا أن يكون جزء من أجزائها غير منقسم بل يلزم أن يكون في المسافة حدود مفروضة
 غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن أن) يبطل أصل الدليل بأن (يقال مثل ذلك)
 الجواب (في الزمان) أي لا يجوز أن يقال أنه الزمان أيضاً أمر مستمر كالحركة بمعنى المتوسط
 (فإن زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة) ولو كان الزمان أمراً مستمراً لوجب أن تكون

(قوله تقتضي أنقسام ذلك الأمر المنطبق على القطرة الدارة والنقطة الحولة

(قوله حدود مفروضة) عبر متناهية بين كل حدين جرسان مسافة بين كل حصولين في حدين

حركة بمعنى التقطع فلا يلزم الجزء

(قوله فإن زمان الصعود أح) لو قال بدله فإن فيه عتراه بعدم وجود لزمان لدى هو كم متصل أو
 قال فإنه ما قام لدليل على وجوده بخلاف الحركة فإنها محسوسة لم يرد النظر لدى أوردته الشرح قدس
 سره فإن الشيخ في انشاء قدس سره أن آخر على صفة أخرى وكما أن طرف المتحرك ولتكن نقطة ما يفرض
 بحركته وسيلانه مسافة ما من خط ما كما أنه أي ذلك الطرف هو المستعمل ثم ذلك الخط جرس في نفسه نقطة
 لا الداعل للخصم بل انشوخة وأصله له كذلك يشه أن يكون في الزمان وفي الحركة بمعنى التقطع شيء
 كذلك وشيء كالنقطة الداحنة في الخط أي لم يمتد إلى أن قال هو كان شيء من هذا موجوداً فيكون
 حقاً ما يقال إن الآن بعد سيلانه الزمان ولا يكون هذا هو الآن لدى يفرض بين زمانين يصل بينهما
 إلى آخر كلامه

(قوله تقتضي أنقسام ذلك الأمر المنطبق) ورد عليه أن الحركة بمعنى التقطع لم تكن موجودة فكيف

تنطبق على مسافة أو موجودة من معنى الانطلاق التلازم في الانقسام وكيفية ذلك بعد لوجود وأجيب
 بمنع اقتضاء الانطلاق وجود أجزاء استثنين

[قوله إلا أنها غير مطبقة على مسافة] قيل عليه أنها وإن لم تنطبق على المسافة بأسرها لأنها تنطبق
 دائماً على جزء من أجزائها على التبادل فيلزم المحذور فإن أجيب بأن المنطبق عليها هي النقطة حيث لا يلزم
 الجزء فلما انطبق عليها تحركة بمعنى التقطع أي النقطة أيضاً فلا يلزم الجزء وذلك أن نقول الجزء إنما يلزم
 من تنطبق النقطة على مسافة، فاللزام من تركيب الحركة من أجزاء لاخرى لأن انشعرت من نقطة إلى ثالث يتقطع
 حينئذ في آن نقطة فيقطع من أجزاء الجسم أيضاً أمراً غير منقسم يلزم الجزء الذي لا يجزي لأمس شئت
 النقطة إذ لا يلزم كون محلها غير منقسم على أن محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى المتوسط على
 نقطة على التبادل محذور إذ لا يرص نقطتان الأولىها أمر منقسم يقطعه الحرك والكلام بعد محله تأمل

الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهية وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له مميان أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني أمر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الأمر الذي هو مطابق لما و غير منقسم مثلها يفعل بسيلانه أمراً ممتدا وهما هو مقدار للحركة لوهمية قال فهذا الذي أثبتناه الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيل فقد تحقق من كلامه أنه لا فرق بين الحركة والزمان في أن الموجود منهما أمر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركيبها من أجزاء لا تنجزى فكما أنه ليس يلزم من استمرار الحركة السيل التي لا تنقسم أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم أنه مقدار الحركة المير المتقسمة أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الزمان المتقسم الذي هو مقدار الحركة المتقسمة فمن أين يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب أن توجد الحركة في أول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ن ههنا بحثا آخر وهو أن زمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم لدي هو حيد مشترك بينهما بمنزلة القصة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان أصلا لما عرفت من أن الحدود المشتركة بين أجزاء الكم المتصل بخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ أن زمان الماصي ما كانت حاضرا والمستقبل

(قوله كذلك لا يلزم الخ) فإذن مقصود مصنف أنه يلزم أن يكون زمان الطوفان عين الزمان الحاضر كما ان الحركة الشخصية من أول المسافة الى آخرها واحدة والديه تكده وليس مقصوده أنه يلزم اجتماع زمان الطوفان مع الآن

[قوله لوجب ان توجد الحركة الخ] فبسه ان اللازم ان يكون حركة اموجود في أول المسافة موجودة في آخرها وهو حق فان الحركة الشخصية ثابتة في جميع الحدود مالم يطرأ عليها السكون (قوله اما ماض واما مستقبل) أي بعد التجزئة

(قوله اذ المذكور في مباحث المشرقية) مددكر في مباحث المشرقية من أن الموجود من زمان عند الحكماء هو الآن السيل مخالف لما تقدم في الكتيب من مدعهم من ان الزمان لما في الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات

(قوله فلا يصح حينئذ ان زمان الماصي ما كانت حاضرا الخ) فان قلت هذا لا يثبت لان فيه ثبوت

ما سيحضر فكما أنه لا يمكن أن يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا تنطبق
احدهما على الأخرى فكذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آتآن متلاقيان كذلك فلا
يكون الزمان مركباً من آتآت متتالية ولا الحركة مركبة من أجزاء لا تجزئ فيندفع
حينئذ الوجه الثاني بالسكينة هو احتج الحكماء على وجود الزمان (بوجهين الأول أنا
نفرض حركة في مسافة) معينة (على مقدار من السرعة) ونفرض حركة (أخرى مثلاً
في السرعة فإن ابتدأنا مما) وانقطعتا مما (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (مما) فبين ابتداء
حركة السريع الأول وانتهائها مكان أي أمر تمتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك
السرعة المعينة ألا ترى أن السريع الثاني لما شاكه في ذلك لا مكان وتلك السرعة قطع

[قوله فيندفع حينئذ الوجه الثاني] لأن مساء كون الحاضر جزءاً من الزمان وذلك ما يصح على
مذهب أصحاب الحزب

[قوله على وجود الزمان] أي في الخارج اداو هي ذات عدد الكل كما سيحي
[قوله إنما نفرض حركة في مسافة] اعتر الشيخ في تقرير هذا البرهان الحركتين المختلفتين في
في السرعة والبطء متفتين في واحد والترك مع اختلاف في المسافة ومتفتين في الآخر دون الترك مع
اتحاد المسافة ليظهر مقابلة ذلك الامكان للمسافة حيث نجد مع اختلاف المسافة في الصورة الاولى واختلاف مع
اتحاد المسافة في الصورة الثانية واعتبر ثبت الحركتين في نصف مسافتهم بالمثل قبوه لتجزئه وبهذا القدر يتم
وجود أمر ممتد قابل للزيادة والنقصان فاعتبار الحركتين المختلفتين في السرعة والبطء وفي الواحد والترك أو
متفتين في الواحد واعتبر كالمصف المصنف بمالا حاجة اليه وقال اسكاني في شرح المخصص ان اعتبارهما ليظهر
انصاف ذلك الامكان مساواة ورده انه روح قدس سره في حاشي شرح الطوالع بان ذلك الامكان ههنا
واحد فلا يوصف بمساواة لا مبعداً الى الحركتين وقال ما حاصله انه يصاح لقوله الزيادة والنقصان فانه اذا
كان الحركتين في مرتبة واحدة في السرعة ومتفتين في الواحد والترك كانت متفتين في ذلك الامكان ولو
فرض تلك حركة كذلك تكون متفتة معهم في ذلك الامكان عند اختلافهما في الواحد والترك أو في السرعة
والبطء كأننا مختلفتين في ذلك الامكان وأنت خير بما لا يدفع الاستدراك

(قوله بين ابتداء الخ) لم يظهر مما تقدم مقابلة ذلك الامكان للمسافة حتى يصح التبريع امدكور
(قوله امكان) عبروا عن ذلك الامر الممتد بالامكان لانه يمكن فيه وقوع تلك انفجرات وقوما أواب

أصل مدعي المستدل أعني عدمية الزمان لأن الماضي معدوم قطعاً وكذا فاستقبل قول يمكن الحاضر زماناً
موجوداً لم يوجد الزمان أصلاً قلت ثبت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السبيل فاستدل ان في وجوده
فلا يتم دليله وان في وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه حيث

أيضا مقدار تلك المسافة ولو فرض أن حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلا (ون ابتدأت احدهما قبل) أي قبل الاخرى (وانقطعتا معا وانقطعت احدهما قبل وبثنتا معا قطعت) الحركة المتأخرة في الابتداء على على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة (أقل) من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان أقل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة لمخصوصة وهذا الامكان أيضا أقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر (ون اختلفنا في السرعة والبطء ونحدنا في لاخذ والمقطع قطعت الحركة السريعة) مسافة (أكثر) من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين حركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة أقل بطء معين ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة (فاذن هذه) الامور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات (امكانات) أي امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لا امكان) آخر كما نبين (وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزئة) فهو موجود (لان المدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة) وتلخيصه (أي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه) ان الحركة يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) أي حصول ذلك التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع

(قوله فبين ابتداء الحركة متأخرة) الخ احد التبريح كالمرجع السابق عن نظر ادم بظاهر معارضة للمسافة (قوله لان المدم الصرف) أي ما لا يكون له وجود لا خارجيا ولا وها لا يكون قابلا لها وليس هذا الوجود له بحسب التوهم فانه لو لم يتوهم كان ذلك النحو من الوجود حاصلا كذا في السماء وفيه بحث لان من قال بوجوده والتوهم قال ان الزمان ينقطع في ادهى من نسبة المتحرك الى طرفي مسافة الذي هو بقرب احدثه بالفعل وليس بقرب الآخر بالفعل اذ حصوله هناك لا يوجد مع حصوله ههنا في الاعيان لكن في النفس ويصح في النفس تصورهما وتصور الواسطة بينهما معا فلا يكون في الاعيان أمر موجود يصل بينهما ويكون في التوهم أمر ينقطع في الدهن ان بين ههنا وبين وجوده هناك شيئا في مثله فخطع

(قوله وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود) ان يريد ما كان قابلا لها بحسب الخارج موجود فيه فلم يكن قبول تلك الامكانات اياها بحسب مجموع وان يريد ما كان قابلا لها في الدهن أو في الحسنة موجود في الخارج فتتوهم

سريع وبطي مسافة واحدة فان حركتهما متفاوتتان في أمر ممتد قطعاً مع تساويهما في المسافة وهذا أعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكوراً في الصور المفروضة المتقدمة (وانتفاء) أي انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخر (وليس) ذلك التفاوت أيضاً (عائداً إلى السرعة والبطء لاتحاده) أي اتحاد ذلك الأمر المعتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه الصورة المذكورة أيضاً أعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخر (ولا اختلافه) أي اختلاف ذلك الأمر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والاقطاع (في الحركة نتي قبل التفاوت) بالزيادة والنقصان (ولا بد من الانتهاء إلى ما يقبله ذاته وهو الكم) لما مر من أن قبول المساواة والمقاومة من خواص الكم بالذات وان ما عداها إنما يتصف بهما تبعاً له وسيأتي في بيان حقيقة أنه كم متصل ومقدار لطيفة غير قارة هي أسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (أن الحركة من أول

هذه المسافة بهذه السرعة والعدد الذي لهذه الحركات ويكون هذا تقدير تلك الحركة لا وجوداً له لكن الذي يوقفه في هذه لحصول أحوال الحركة فيه، انتهى مما كذا في الشفاء والمعلوم هذان المتحرك في الخارج في حركته بحيث إذا تفكك النفس انزع فيه ذلك الامكان ونشأ النوع انما يستمر اسماء وجوده بالنفس في النفس لا كون المتحرك، لطيفة المذكورة كما في جميع الأمور الاعتبارية المطابقة في نفس الأمر

(قوله وهذا أعني تساوي الخ) مرخص للمصنف بأنه ترك مبحثاً إليه

(قوله ولا بد من الانتفاء الخ) لا تمتنع سلسلة القوال بالمرس إلى غير الهية

[قوله والجواب الخ] لاحقاً بهذا الجواب انما ينبغي كونه قائماً بالحركة ولا ينبغي وجوده في الخارج والكلام فيه ولعله لعدم مطابقة الجواب مع الشرح قدس سره في الاستدلال قوله وسيأتي في بيان

[قوله وليس عائداً إلى السرعة الخ] حاصله ان عدة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون إحدى الحركتين أسرع من الأخرى لعدم الدوران وجوداً وعدماً أما الأول فلتنعق الاختلاف بالسرعة والبطء مع اسماء التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصاناً وأما الثاني فلتنعق التفاوت بينهما مع لاتحاد في السرعة والعدد فكيف في الأول باتحاد ذلك الأمر، امتد عن اتحاد حركتين وفي الثاني باختلافه عن اختلافهما بالاستمرار الظاهر

[قوله والجواب عن هذا] هذا جواب معرصة كالأبهي وأما الحل أعني النفس التخصيصي فهو

ما ذكرناه سابقاً

المسافة الى آخرها) وهي الحركة من أول المسافة الى آخرها) وهي الحركة بمعنى القطع
(لا توجد اتفاقا بالبحسب الوهم) والضرورة أيضا قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما
نهنا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التي هي مقدار الحركة الوهمية (وهمية) بالاشبهة
لاستحالة قيام الوجود بالوهم (ولانها) أعني هذه الامكانات القابلة لزيادة والنقصان
(تفرض في لاعدام) الصرفة (فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم أكثر
مما بين بينة موسى وبينه محمد عليها السلام) ولا شك ان ما يمكن عروضة لأمور معدومة

حقيقته انه لم يتصل اح

(قوله لا توجد اتفاقا) اما عدم انكم فعدم الاتصال بين الاكوان امثاليه بحسب الاحزاء المتتالية
وأما عدم الحسب فبما على التعقيب الذي سبقي ومراحلا في قوله ان الحركة بمعنى القطع لا وجود
له لكمه غير مسلم عند الجمهور فانهم يقولون بوجودها في كل الزمان وفي الشاهد ما كانت المسافة موجودة
وحدود المسافة موجودة صار الامر الذي من شأنه أن يكون عليهم ومعقبا لها أو قطعا لها أو مقدار قطع
لها نحو من الوجود حتى ان قيل ليس له الشئ وجود كذب

(قوله كما بينا عليه) قد عرفت حال ما يه به عليه

(قوله نعرض في الاعدام) أي نعرض للاعدام كما يدل عليه قول الشارح قدس سره ولا شك ان
ما يمكن عروضة الخ الا أن عروضة لها ما كان فرضيا قال نعرض في الاعدام

(قوله فان ما بين الخ) أي الامكانات التي بين الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم أكثر من
الامكانات التي بين البعثين ولا شك ان معروضاتها معدومات صرفة اد لا وجود لها في الخارج ولا في
الدهن لعدم استحصارها معصاة حتى يحكم بينهما بامه والكثرة وفيه أنها ليس معدومات صرفة لكونها
موجودات في أوقاتها

(قوله ان ما يمكن عروضة) هذا إنما يفيد لو كان عروضة للاعدام بالذات اما اذا كان منع الحركات

(قوله ولا يها أعني هذه الامكانات الخ) هذه او او من اشرح لأمس ادنى كما يدل عليه النظر في نسخ
المتن فكان عرض الشارح الاشارة الى ما هو حق الصارة لان الغاء التبريعي في قوله فهذه الامكانات وهمية
دالة على أن التعليل مستفاد من السابق فينتفى أن يجمع قوله لانها نعرض الخ معطوفا على التعليل لبقدر
استبعاد من سابق وهو الذي ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الوجود بالوهم وان وجد الواد في
بعض نسخ المتن فالامر أظهر

(قوله ولا شك ان ما يمكن عروضة الخ) لفظة معدومة عن الامكان المذكور أعني الامر الممتد
والامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحمد عليه السلام وما بين بينة موسى ومحمد عليها السلام
وتجوهمه وانعروض عبارة عن الحمل فان الأكثر المحمول على المابين في الاول والاقل المحمول عليه في

لا يكون موجوداً خارجياً ثم التحقيق ما قد عرفته من أن الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدرها لا وجود لها في الخارج بل هما إنما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من أمر معدوم بالضرورة بل من أمرين موجودين في الخارج لأننا نعلم أن ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث نوفره في الخارج وفرض فيه أجزاء لا تمتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدماً على بعض ولا يكون الامتداد العقلي كذلك إلا إذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستمر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادي الرأي ودالين على ذلك لأمرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقبحاً مقامهما وبحت عن أحوالهما التي يتعرف بها أحوال مدلوليهما الموجودين فهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الأعيان التي يبحث عن أحوالها هذا وقد اعترض الإمام الرازي على هذا الوجه بأنه مبني على إمكان وجود حركتين

فلا كلاً لا يخفى

(قوله بل من أمرين موجودين) كون ارتسام امتداد الزمن من أمر موجود سوى الحركة بمعنى التوسط بما لا دليل عليه كما مر
[قوله وما كان هذان الامتدادان الخياليان] خلاصته أن الحكم بكونهما من الموجودات العينية باعتبار أن مبدأ انزعاجهما كذلك
(قوله بأنه متى حل) لا شك في كون هذا أصح مكابرة من إبداء الحركتين وانتهاءهما معاً هو واقع بطله الصبيان وإن لم تعلم اللعبة الزمانية

التي عبارة عن الامتداد فافهم

(قوله وإن يكون الامتداد العقلي كذلك) فيه بحث لا بالاسم أن الامتداد الخيالي لا يكون كذلك إلا إذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستمر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الأمر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سبب به قد يكون سبباً من سبب الحركية من ذلك الامتداد الخيالي كما في الشحنة الحوائية والنقطة الدالة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصل من الأمر الموجود في الخارج محتوج ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة

(قوله وقد اعترض الإمام الرازي) إلى قوله فيلزم دور آخر قبل عييه إمكان وجود حركتين كذلك وكذا إمكان السرعة والبطء أمر معلوم بالضرورة الحسية قال لم يتوقف حصوله على وجود الزمن كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الإمام الرازي وإن توقف ثبت المطلوب الذي هو وجود الزمان لأن ما توقف عليه الأمر الثابت بديهية ثابت بالضرورة

يتبدآن معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وبضاً هو مبنى على صحة وجود حركتين احدهما أسرع والأخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وأيضاً لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والتقصان فيكون له بداية أجبت عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والتقصان فكيف تحكمون بقبولها على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع انه أيضاً لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الانقاض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الاعم كلهم قدره بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان

[قوله ولا يمكن اثبات السرعة والبطء الخ] فانهم يجتسمون اما اختلاف الزمان عند اتحاد المسافة أو باختلاف المسافة عند اتحاد الزمان

(قوله الا بعد اثبات الزمان) ان أراد بعد اثبات وجود الزمان التسويع وان أراد بعد نفس الزمان فلا نسلم لزوم الدور

[قوله فيلزم دور آخر] لا يعني ان السرعة والبطء هما باله القابل بواسطة الحس وهو كاف لنا في ذلك التصوير

[قوله ما قال الخصم] أي المتكلم في اثبات حدوث الزمان بهذه التطبيق [قوله وهل هذا الانقاض] لا يعني لانه يكفي لقولهما الوجود في الجهة بخلاف التطبيق فانه لا بد فيه من الاجتماع عند الحكم

[قوله ثم اجاب عن الاولين] هذا الجواب عن رأي جمهور المتأخرين فلا ينافي التطبيق الذي مر أن الوجود هو الآن السبيل وحالته أن الموقوف عليه وحده الزمان والموقوف بيان حقيقته المحسوسة ووجوده معلوم لكل أحد غير موقوف على التمس بحقيقته فلا دور وفي بحث طاهر اذ ظهور وجوده في حيز المنع والقسم المذكورة يكفيها الوجود الوهمي

[قوله والمقصود بيان حقيقته الخ] هذا مبني على ما تقدمه الامام في المباحث الشرقية عن النجاة من اقامة الدليل المذكور على بيان حقيقته نعم المقدمات التي سبقت ذكرها المصنف في بيان مذهب ارسطو ولا يتم هذا الجواب على طريقة المصنف حيث استدل به على وجود الزمان

(قوله فان الاعم كلهم الخ) هذا الكلام من الامام يتبادر منه ان الزمان المدعى وجوده هو الامر الممتد وقد مر في المباحث الشرقية انه الآن السبيل كما ذكره الشارح فيما سبق ثم ان تقدير الاعم ايام بالايام ونحوها لا يدل على وجوده كيف والمتكلمون يتناولون بكونه وهمياً بقدرونه بما ذكر [قوله والمقصود بيان حقيقته المحسوسة] لاشك ان المقصود هما الاستدلال بما ذكر على وجود

حقيقته المخصوصة أعني كونه كما ومقداراً للحركة ولا شك أن العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والنقصان لا يجب أن يكون مجموع أجزائه موجوداً معاً فإن الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر من الحركة إلى منتصفها مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة معاً ثم قال لکن بقي على هذا شيء وهو أنه إذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في أصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه • الوجه (الثاني أن الأب مقدم على الابن ضرورة) لأن الأب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فإذا اعتبر الأب من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه لوجود كان مقدماً عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدماً عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أن وجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقديم نفس) جوهر (لأب

(قوله بأن القابل الخ) هذا المعدل لا يدع النفس إلا إذا انضم إليه وإن منعهم بقول الزمان الماضي إنما هو عن الزيادة والنقصان اللذين يشترطان على التسبيق وهو لا يكون إلا إذا كان أحراراً الخ موجودة معاً ليتمكن التطبيق بينهما

(قوله مع يارم القدح الخ) كما استدلالهم بقول الزيادة والنقصان على وجود المكان وعلى وجود العدد وأن خير ما أنه إنما يلزم القدح إذا لم يتوقف صحة الحكم المذكور على الوجود أصلاً بأن يصبح انصاف الاعداد الصرفة به بل لا بد من الوجود في الخلة فلا قدح كما يظهر لك بالتأمل فيما استدلوأه عليه في كل موضع

[قوله ثم وحده الابن] شار به إلى أن انصاف الأب مقدم أنه هو بعد وجود الابن في الاساقفة توجدان معاً أي اشياء فتقدم تقدمه أنه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موحوداً وهو موجود فهو متقدم عليه إذا اعتبر عدمه وهو معه إذا اعتبر وجوده فقط
[قوله نفس جوهر الأب] فيكون متقدماً بنفسه لا بتقديم رتبة عليه

الزمان وإن أنجز الكلام آخر إلى بيان أنه كما متقدم ولقد قال الشارح حجاج الحكماء على وجود الزمان بوحسب وأما بيان حقيقته فقد وضع له المفسد الناس لهم لأن يكون سياق كلامه أمام في موضعه على هذا الخط (قوله وأجاب عن الثالث) قيل هذا الجواب لا يجدي لأن السؤال الثالث هو لزوم التساقط ولا يتدخل بهذا الجواب كما لا يخفى

(قوله يارم مع القدح في أصول كثيرة) منها ما ذكره في اثبات وجود المكان وانصاف الخلاء كما سيأتي فإن كلامهم هناك مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان

لأن التقدم أمر اضافي لا يعقل الابن شينين (دون جوهر الاب) اذ لا إضافة فيه أصلاً
 (ولأن جوهر الاب قد يكون معه) أي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع
 معية الابن ولا شك أن تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له واليه أشار بقوله (وقيل
 لا يكون مع) أي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك الحال متصفاً بالمعية فلا
 نجتمع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلية أمراً زائداً على ذاته (ولا هو
 باعتبار عدم الابن معه) أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب
 (لأنه) أي لاب (يعبر مع المدمم اللاحق) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده (ولا تقدم)
 للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالحلة فالقبلية والبعدية مختلفان

(قوله أمر زائد على ذاته) مرقاة

(قوله ولا هو معتبر الخ) عطف على ذلك التقدم وكلمة لئلا كيده التي أي ليس ذلك التقدم
 اعتبار عدم الابن معه ويجوز أن يكون لا يعنى ليس وهو مع اسمه وغيره معطوف على جملة ليس ذلك
 التقدم وعلى التفسيرين الباء رتبة فيكون المعنى مذكرو الشرح قدس سره كما هو المقصود وليان
 (قوله فالقبلية والبعدية مختلفان الخ) الظاهر إشارته من هذه العبارة أن عدم الابن ينصف
 هما ويتعدد بهما فتارة يكون قبل كعدم البدق وتارة بعد كعدم اللاحق فلا تكون القبلية خاصة لا متع

(قوله لأن التقدم أمر اضافي) هذا الدليل كما يدل على أن التقدم ليس من جوهر الاب بدن على
 أنه ليس الاب مأخوذاً مع عدم الابن سواء اعتبر عدمه مطلقاً أو لاحقاً أو شيئاً لأن اعتبار من
 قوله لأن التقدم أمر اضافي أنه اضافي صرف ولا مع عدم الابن ليس اضافياً صرفاً بل هو مشتق عليه
 أو مقيد به فتأمل

[قوله أي ما هو متصف بالقبلية] الاظهر في توجيه عبارة المصنف إلى حذف المضاف أي قبلية
 قبله كما سيأتي مثله

(قوله أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد الخ) الصاهر أنه جعل لعدم هو في عبارة التي اسم
 لا وراجعاً إلى التقدم وقوله باعتبار عدم لأن معه أي عدم الاس المعتبر معه على قياس قولهم الصلح
 حصول الصورة غير لازم يحصل لعدم هو معطوف على خبر ليس في قوله وليس ذلك التقدم نفس جوهر
 الاب ولا لإعادة التي مع أنه لا سبب لقول المصنف لأن الاب يعتبر مع التقدم الخ لأنه هو المتعلق لقول
 المصنف وبالحلة إلى قوله فلا تكون نفس المدمم على أن هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق
 لأن التقدم أمر اضافي كما سلك عليه وأما انطبق قوله لأن الاب يعتبر الخ فيظهر من قوله فلا تكون
 القبلية نفس المدمم والا كان الخ فتأمل

به العدم المعتبر معه) أي مع الـاب فإن العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقلبيته
وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت (فلا تكون) القلبية (نفس العدم) والا كان
اعتبار العدم مع الـاب موجبا لتقدمه أبداً ولا تكون البعدية أيضاً نفس العدم لمثل
ماد ذكر (وقد يعبر عنه) أي عن هذا الذي ذكرناه من أن العدم يختلف بالقلبية والبعدية
(بأن العدم قبل) أي قبل وجود لابن (كالعدم بعد) أي بعد وجوده (وليس قبل
كبعد) أي ليس قبلية القبيل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما انت
القلبية ليست نفس الـاب وحده ولا مأخوذاً مع عدم لابن والبعدية أيضاً ليس نفس

اتصاف القلبية بالبعدية وهو المناسب لقوله وقد يعبر عنه بأن العدم قبل كالعدم بعد يعني أنه في الحالتين
على السواء وقد صرح به الشارح قدس سره حيث قال من أن العدم يختلف بالقلبية والبعدية وأما
ما ذكره الشارح قدس سره من أنه قد يكون موجباً لتقدم الـاب وقد يكون موجباً لتأخره فالمادة
اللافتة به مما يختلف بالعدم المعتبر معه فيحتاج إلى أن المراد مما يختلف به أي بمجاها العدم المعتبر وليست
شعري ما يلحجة إلى هذه العيبة ولعل قدس سره تابع الالتماس في ذلك حيث قال وداللة فاعتبار الوجود
والعدم فديكون موجباً للتقدم تارة والتأخر أخرى فمما هذا أن اعتبار كون الـاب متقدماً على الابن
ليس هو اعتبار وجود الـاب وعدم الابن كيف كان انتهى لكن هذا طريق آخر لبيان معبرة التقدم
لعدم الابن بأن العدم قد يكون موجباً لتأخر كالعدم اللاحق والتقدم لا يكون موجباً للتأخر
(قوله ولا مأخوذاً مع عدم الـاب) بأن يكون العدم نفس التقدم لانه اللزم مما سبق ولأن معانيها

(قوله فإن العدم المعتبر معه الخ) كلام انصف بشعر بأن العدم يختلف بالقلبية والبعدية أي قد
يصير العدم المعتبر مع الـاب قبل وقد يصير بعد فافرحه الشارح عن ظاهره بأن حمله على أن العدم قد
يصير سبباً لقلبية الـاب وقد يصير سبباً لبعديته لأن السوق في قبالة الـاب وبعديته لا في قبلية العدم
وبعديته لقوله به على توجيه الشارح حال من المستتر في يختلف أي متبناً به وطريق الالتباس كون
العدم موجباً له أو يقال الماء للتمدية أي يحتمل العدم مختلفاً أن جعل مثله قياساً

(قوله لمثل ما ذكر) أي والا كان اعتبار العدم معه موجباً لتأخره أبداً بقى ههنا شيء وهو أن
الثابت مما ذكر أن ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقاً ولا عدمه اللاحق ولم يشك أنه ليس عدمه السابق
فان قلت نقل الكلام إلى تقدم ذلك العدم وسوق الكلام كما سقناه في تقدم الـاب قلت له دليل الدال
على أن تقدم الـاب ليس نفسه لا يدل على أن تقدم عدم لاس ليس نفسه لأن العدم كالتقدم أصافي بخلاف
جوهر الـاب قد ير

(قوله ولا مأخوذاً مع عدم لابن) بسلام هذا الشق وإن كان غير مدكور صريحاً في المتن الآتية

الابن وحده ولا مأخوذاً مع وجود الاب بل القبلية والبعدية أمران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والالامتنع انهما كفهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شيء آخر ينصف بهما لذاته (وتلخيصه) أي تلخيص الوجه الثاني ونحريه (ان ههنا

لدات الاب مأخوذ مع عدم لان لاحاجة اليه بعد بيان امثلة لجوهر الاب
(قوله ولا مأخوذاً مع وجود الاب) ان يكون وجود الاب المقارن لوجود الابن هي البعدية فتكون البعدية هو وجود الاب المقارن للاب كفي كون تنصبة هو المقارن لوجود الاب فلا قيل ان الصواب مع عدم الاب خطأ

(قوله ليس لذاتيهما) اي ليس ذاتاهما مقتضيي للاتصاف بهما بحيث لا يكون لامر آخر مدخل فيه
(قوله فلا بد من شيء آخر الخ) لان ذلك الشيء واسطة في اتصافهما بهما فلو لم يكن منتصف بهما لاجل ذاته من غير مدخلية أمر آخر فلو لم يكن منتصف بها أصلاً فلا يمكن أن يصير واسطة في اتصافهما بهما وان كان موصوفاً بهما بواسطة شيء آخر موصوف بهما بواسطة شيء آخر وهلم جرا يلزم التسلسل في موصوفات القبلية والبعدية فادفع ما قيل ان المراد بقوله ليس لذاتيهما انتهاء بواسطة في العروس فلا سم الملازمة المستفادة من قوله والالامتنع انهما كفهما عنها فان الحركة مع الجسم لا بواسطة بهما في العروض مع حواجز الانفكاك بينهما وان أريد انتهاء بواسطة في اثبوت فلا سم قوله فلا بد من شيء آخر ينصف بهما لذاته اد لا بد من وجود شيء يكون واسطة في تسوية هما لاتصاف ذلك الشيء بهما فصلاً عن أن يكون لذاته

فهم من قوله لان للتقدم أمر اضافي كما حققناه

(قوله ولا مأخوذاً مع وجود الاب) العذر في العبارة ان يقول مع عدم الاب وأما الابن المأخوذ مع وجود الاب فهو توهم شوهم كونه نفس اممية لا البعدية التي كلامه فيها فكان مراده وجود الاب السابق على الابن فيؤول الى اعتبار الاب معه والا لم يكن سابقاً

[قوله وقد تبين ان عروس القضية] هذا الشيء ليس من قول المصنف وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب مثلاً على ان يكون مصاب ان منشأ التقدم ليس نفسه والا لم يصح الاستدلال عليه قوله لان التقدم أمر اضافي اد لا امتناع في كون عبر الاصل سبباً للاصناف بل من قوله فالقبلية والبعدية بما يختلف به العدم المعتبر معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انهما كفهما التقدم من الاب والتأخر من الابن ولو كان منشأين للتقدم والتأخر لامتناع انهما كفهما في نفسه بحث وهو انه لا يلزم من عدم كونهما منشأين لهما وجود شيء آخر ينصف بهما لذاته الا يرى أن الجسم ليس مثلاً للحركة العارضة له مع انه ليس هاتئشي معار للجسم ينصف بالحركة حقيقة فان قلت اراد من قوله ليس لذاتيهما ان ذاتهما ليسا معروضين حقيقيين لهما لحديث يصح قوله فلا بد من شيء آخر ينصف بهما لذاته قلت الدليل الذي ذكره أعني والالامتنع انهما كفهما عنهما لا يفيد ذلك لان مجرد كون شيء معروفاً حقيقياً شيء

شيئا تلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن
وهو شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل (لان ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل
انفكاكه عنه) (وأما هذه الاشياء التي توصف في المعارف بالقبلية والبعدية (فيمكن فيها
ذلك) أعني أن يصير قبلها بعد وبعدها قبل (لانها لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو
جوهرا لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك) أي قبل الابن (ولا بعده ل نسبة) جوهره الى القبلية والبعدية
على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل
لاب أو بعده (فهذه) الاشياء (انما يلقبها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر) الذي تلحقه
القبلية والبعدية لذاته (فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متأخرا لكونه في
زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك) أي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو
معروض الذات للقبلية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) أعني جوهرى الاب والابن (من حيث

(قوله تلحقه القبلية والبعدية لذاته) أعني انهما شيئ واحد اذا قسمه الوهم الى جزئين بحكم ان
أحدهما قبل الآخر لاحل ذاته بحيث يمتنع أن يصير ما هو قبل بعد وبالعكس لاشيئا واحدا يعرض له
القبلية والبعدية لاحل ذاته حتى يرد ان شيئ واحد كيف يقتضى اشتقاق ذاته ولا ان شيئا واحدا
يعرض له القبلية والبعدية باعتبار احدهما في الخارج لاحل ذاته حتى يرد انه يرم أن يكون ذلك الشيء
كما مفصلا وان نلتصق حراؤه في امر خود

لا يستلزم امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر في غير الحركة والحتم وعية ما يشكك ان يقال انه ما
يبنى ان امره من القبلية والبعدية للاب والابن ليس مشوهد بهما فلا بد له من منشأ حقيقي بالضرورة
ومع ضرورة ان منشأ المشت الحقيقي له أعني الامتداد الذي لا يقبل لذاته الاحتجاج ل بعض آخر انه
مقدم ونعمه مؤخر لذاته كما يده عليه اقتضاع سؤال وجه تقدم ولادة ريد على ولادة عمرو وادا انتهى
الجواب الى ان ولادة ريد في سنة ثمان وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدود
يكون جرؤه المتقدم مر فاللاب وجرؤه المؤخر طرى للاب أقام قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما
لذاته فانه فلا بد من شيء آخر يكون منشأ لذاته لانه هو الذي على وجود زمان يزعمهم قبله
واعلم ان الارام من الدليل على تحديد تمام ردة القبلية على الامور المذكورة وأما وجودها فلم يتعرض
له في الاستدلال حتى يثبت وجود معروضة أعني الزمان والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على
رذاتها بما ذكر انها وجودية لانها قبض اللاقبية كما مر منه مرارا فنقرر المصنف قاصر

(قوله لان ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه) أي اقتضاء تاما كما يتبادر عند الإطلاق وأما
ان يمكن الاقتضاء تاما فقد بحث المقتضي عنه لما عرفت كتنخيف البرودة عن الماء

مفهوم- ما) بلا اعتبار أمر آخر مهمما (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك لاسر) الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذي نسميه بالزمان) اذ لا معنى بالزمان الا الاسر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يتمتع أن يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يتمتع أن يتصف بالقبلية (والجواب عن) الوجه (الثاني أن ذلك) ذكرتموه أعني القبية والبعدية (اعتبار عقلي) لا وجود له في الخارج (فان عدم الحادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب ولا ين (قطعا) فيكون التقدم عارضا للمدم وصفة له (وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمرا موجودا محققا في الخارج) لـ يكون أمرا موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم أن يكون معروض القبلية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتوه المقصد الثامن (في حقيقة الزمان وفيه) أي في الزمان باعتبار أمين حقيقته (مذاهب) خمسة

(قوله هو الذي نسميه بالزمان) وهو موجود لانه لا بد في الخارج من أمر مقارن للاب والابن بحيث اد لا حد ابرهم وقسمه الى حرتين يحكم بهما اجتماعهما وان احدهما مثل الآخر وان لم يكن القبلية والبعدية ولا الاتصاف بهما في الخارج واسهوا عدم تقدمه ثم يتعرض لها (قوله و الجواب الخ) هذا الجواب ممدوح التقرير الذي ذكرناه اد لا استدلال بوجوده له والبعدية حتى يقال انهما اعتباريان بل انصاف لانبياه بهما في الله كما عرفت

(قوله فان عدم الخ) عند منع استبعاد من لعدم الثابتة أي لاسم أن القبية والبعدية موجودتان حتى يلزم وجود موصولهما فان عدم الحادث موصوف منهما وبذلك وجوده وقد ظهر لك مما سبق ان الاستدلال يصح للسببية لان عدم الحادث ليس موصوفا بها حقيقة وان كان مقدرا لها

(قوله في حقيقة الزمان) أي في ما عينه الوجود المذهب السادس له أي أشرف اليه فيما سبق وهو انه وهمي يحس ابرعه الوهم من حصول الحركة بين الطرفين خارج عن مداهم لذكورة ههنا واحتمالات

(قوله فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعا) خلاصة الجواب مع كون التقدم أمرا وجوديا وحديث انصاف عدم الحادث به سببا للجمع فلا يرد ان انصاف عدم الحادث التقدم تسمي واد اوسوف به حقيقة شيء آخر وانما يثبت الى عدم حادث شعية ذلك الشيء فلا يلزم عدمية التقدم على أن الاتصاف الحقيقي يكفي في استلزام عدمية التقدم ولا حاجة الى بيان لانصاف ابدائي

(قوله وفيه أي في الزمان) اعتبار بعين حقيقته (مراده توجيه تذكر صميم فيه مع ان الصاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو أن يقال في قوله حقيقة الزمان مصاف محدوف أي في بيان حقيقة الزمان وضعير فيه راجع الى ذلك المضاف

(أحدها قال بعض قدماء الفلاسفة أنه) أي الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل المدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل المدم لذاته (اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بجمعية لا يجامع فيها البعد القبيل وذلك) المذكور (هو الجمعية بالزمان) لما سلف من أن الجمعية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبيل (فمع عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موحداً حال ما فرض معدوماً (هذا خلف) واذا قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالاً لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمي دهرًا (وجوابه) أي جواب دليل هذا المذهب (من وجوه الاول

العتبية سبعة لان الزمان اما امر معين أو غير معين وعلى الاول واجب أو ممكن والممكن اما جوهر أو عرض والجوهر اما مجرد أو جسم أو حسي والعرض ما قار أو غير قار والاحتمالات الثلاثة لم يذهب اليها أحد على كونه جوهرًا مجردًا أو جسمانيًا وعرضًا قارًا

[قوله ووجدت الخ] عطف خبري للعتبية السابعة على ليس المراد بمحصل الحركة فيه بحركة فان حركة لو جب محال وقد لم يفتن ثم ان تحركه بل ادراكه ان يوجد لاجزاء الحركة نسبة اليه باستمراره في جميع الاجزاء حصل منه امتداد وهمي يسمى بالزمان على نحو ما قاروا في الآن السبب انه يفصل باستمراره وعدم استقراره الزمان بمعنى الامر المستند

[قوله وان لم توجد الخ] أي وان لم تعتبر نسبة الحركة تسمى دهرًا

(قوله الاول الخ) قرر الشيخ في الشفاء الدلائل بوجه يندفع عنه هذا الجواب فان كلما حاول أن يرفع الزمان لانك ترفعه قل شيء أو بعد شيء ومهما فعلت ذلك فقد أوجدت مع رفعة قبية أو بجمعية فتكون قد أثبت الزمان مع رفعة اذ القبية والجمعية التي تكون على هذه الصورة لا تكون الا في الزمان أو برمان انتهى والجواب على هذا التقرير ان المستمع مع الرفع بالقياس الى شيء آخر لا بالنظر الى نفسه فلا يكون واجبا

(قوله انه جوهر الخ) قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه وله سبب مختلفة في الحوادث وتلك السبب قابلة للزيادة والنقصان ولما سواه فالزمان قابل لهذه الامور لالذاته بل لعرضه

(قوله ثبت انه جوهر قائم بذاته) سبعة كاشفة للجوهر ونسبة على أن مرادهم بالجوهر ههنا هو القائم بذاته لا ماهو قسم للممكن فلا يرد أن وجوب وجوده في العصرية ولا بجمعية الجوهرية لجواز الواسطة كالواجب تعالى نعم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولا شك في بطلانه

(قوله وان لم توجد الحركة الخ) قيل مرادهم انه ان توحط وقوع الحركة فيه بسمي الزمان وان لم يلاحظ يسمى جوهرًا سواء وقعت بالفعل أم لا

أن هذا الذي استدللتم به (بني أنقضاء الزمان) وهو طريق العدم عليه بعد وجوده (ولا يبقى بعده ابتداء) بأن لا يوجد أصلاً (لأنه لا يصدق) أن يقال (بعدم) الزمان (أصلاً) ورأساً لكان عدمه بعد وجوده (بعديه لا يجتمع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه مما يتمايلزم هذا المحل على تقدير عدمه بعدم وجوده وعلى تقدير وجوده بعدم عدمه أيضاً) فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعدم وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده (والعدم بعد لوجود) أو قبله (أخص من العدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لأن العدم ينطبق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسوقاً بقاء حود ولا استيقاعاً له وهذا الفرد منه ليس ممتنعاً على الزمان فلا يكون واجب لوجوده (الوجه الثاني) من وجوه الجواب عن كل ذلك لدليل هو (المعنى) أن يقال قواكم في عدمه بعد وجوده بعديه لا يجتمع فيها البعد القبل بعديه كذلك فهي بالزمان متقوض (تقدم آخر الزمان لها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل في لارمنة لمجموعة المطابقة (خاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه) أو تقدم عدمه على وجوده (كذلك) أي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين جزء الزمان وفيه نظر لما عدم من أن التقدم بين أحزته تقدم زمني لكنه ليس بزمان زمني على المتقدم والتأخر بين زمني هو عينهما لأن التقدم والتأخر فيما بينهما ناشئان من ذواتها بخلاف عدم زمانه لا يقتضي لذه لا تقدماً ولا تأخراً بل لا بد أن يكون معه زمان يعرض له التقدم أو التأخر بحسبه وتحريره أن كل واحد من المتقدم والمتأخر إذا كان زماناً يحج في شيء منهما إلى زمان زائد عليه وأدماً يكن شيء منهما زماناً احتج فيهما إلى زمان وإذا كان أحدهما زماناً ولا آخر ليس زماناً احتج في الآخر إلى الزمان دون الأول وما نحن بصدد من هذا القليل (الوجه الثالث) من وجوه الجواب (أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده) أو قبل وجوده ليس إلا (بالزمان)

[قوله بتقدم آخر الزمان] أي الزمان الذي حصل منه الحركة بيه عدمكم بالثبوت والشهور والسنين عند العامة فلا يرد أن ليس للزمان عنهم آخراء فكيف النقض (قوله وما نحن بصدد) أي عدم الزمان بعد وجوده أو عدمه قبل وجوده

(قوله متقوض بتقدم آخر الزمان) أراد بآخر الزمان الآخر المروعة المرتسمة في الخيال وهذا لا يبي بوضوح المدعى عند النقض بأن الزمان جوهر مجرد

فما يصح أن لو كان العدم معروضا للتأخر (أو للتقدم) وأنه) أي كونه معروضاً لما ذكر
 (بحال) عندكم (فانه) أي التأخر (معرضاً) على ديكم وكذلك التقدم (اذ لولاه لم
 يمكن) لكم (أسات الزمان) بثبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له بوجه ما فانه في محض
 وعدم صرف) أعني عدم الزمان (كيف يمرض له التقدم والتأخر) الوجوديان (اللهم
 الا بحسب الفرض الذهني) الذي لا يصدق لواقع ولا يمتد به أصلاً وإذا لم يكن العدم
 معروضاً للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانيها) أي ثاني المذاهب التي في
 حقيقة الزمان (به الفلك لا عظم لانه محيط بكل) أي بكل الأجسام المتحركة
 محتاجة الى مقدرة الزمان كما ان زمان محيط بها أيضاً (وهو استدلال بوجوبين من
 الشكل الثاني) فلا ينتج كما عزم في موضعه على أن لا حاطة المذكورة في المقدمتين مختلفه
 المعنى قطعاً فلا يتحد لوسط أيضاً (وثالثها) انه حركه الفلك لا عظم لانها غير قارة) كما ان
 الزمان غير قار أيضاً (وهو) أعني هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) فانه أيضاً
 استدلال بوجوبين من الشكل الثاني فلا يصح كبر وحرارة توصف بالسرعة والبطء

(قوله تصحيح و قال ح) فيه أن كونه معروضاً للتأخر بداهة لا يتوقف عليه صحة الحكم المذكور
 وكونه معروضاً له ولو بالتبع ليس بمحال

(قوله ادولاه لم يمكن ح) قد عرفت أن الاستدلال غير موقوف على وجود التأخر والتقدم

(قوله بحسبه المعنى قال الأعطه لاوى معني اشوب وعدمه لمخرج عدوانه به معني المقارنة في الوجود

(قوله ان لو كان العدم معروضاً للتأخر) فان قلت قد سبق ان اتصف غير ازمان بالتأخر بمعنى كونه

في الزمان متأخراً ومعنى تصدقه بالتقدم معني به في زمن التقدم فلا يلزم كركي الاستدلال كون العدم

معروضاً حقيقياً لمعني به في كون عدمه والتأخر وجوديين عندهم قلت يجيبنا ما فرض عدم الزمان

لا يكون له تأخر ولا تقدم معني قال دعوى لزوم زمان بكل عدم فمعية الذين تمثل

(قوله ادولاه لم يمكن لكم أسات الزمان) فان قلت كون التقدم والتأخر مرس عنيين لا يقدح في

أنه لا يتصور أي وجود الزمان بل يكفي فيه أن يضاف الزمان به حارجي كاصفي الأعني المعنى قلب

لجيبه أيضاً لا يوصف بهما لعدم فان دعوى ان قيمتهما زمان حارجي وفيهما بعدد ما اعتدلى دعوى

تكون تحكما والا فلا بد من الفرق وكما ان دعوى كون الفرد قائما بهما بالزمان موجوداً والفرد القائم

بعدهما علمياً بناء على ما عزم من حوار كون فرد من الطبيعة النوعية ووجوداً وفرد آخر مهملاً وما افتأمل

(قوله مختلفه المعنى) فان لا حاطة في الفلك معني لا شئال وفي زمان معني المقدرة

حقيقة بخلاف الزمان (وربما) وهو المشهور فيما بين القوم (ماذهب اليه ارسطو ومن تبعه
من أنه مقدار حركة الفلك الاعظم وحنج) رسطو على ذلك (بأنه) أي الزمان (متفاوت)
بالزيادة والنقصان (فهو كم) لما مر من أن المساواة والمعاونة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان
(امتناع الجزء الذي لا يتجزى) وتركيب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركبا من آتات
متتالية) والا تركيب لجسم من اجزاء التي لا تجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا
لاستلزامه تركبه من آتات المتتالية التي هي الواحدات (بل) يكون (كما متصلا فهو
مقدار) أي كمية متصلة تتلاقى أجزاؤها على حدود معدومة مشتركة (وليس مقدارا
لامر قار) نجمع أجزؤه (ولا كان) الزمان (قار) مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن
الزمان يستحيل ان يكون قار، والا كانت لحوادث المتعاقبة مجتمعة معا (فهو) مقدار (لهيئة غير
قارة) للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان (وهي الحركة) ويمنع
اقطاعها (أي نقطاع الحركة التي يكون الزمان مفقودها ولا انقطع الزمان أبصاً فيلزم
عدمه بعد وجوده وهو محال) للمايل الذي أثبت به المذهب الأول بعينه فيكون الزمان
مقدار الحركة مستديرة لان حركة المستقيمة تقطع (لا محله) (لنهاي الإبعاد) فلا

(قوله أي كمية الخ) أي ليس مراد بمقدار بمعنى المسمى لعدم ثبوت كونه قاراً من قبل فيكون قوله
فهو مقدار الخ مخرج الذي هو منه قبل التمدد مع عدم كونه مدلول هذا المقام وعنده لا يختص في
التعبير بها سياق

(قوله للجسم المتحرك الذي لا يتصور الخ) فائدة هذه الصفة لا تدرى الى أين من الزمان للحركة
ليرتب لزوم اقطاعه باقطاعها

(قوله لان الحركة المستقيمة) أردت للاصطلاحية وهي مخرجها من متحرك عن مكانه سواء كان
على خط مستقيم أو منحني

(قوله تقطع) وكذلك الحركة الكمية للبدن من مكانه لا يمكن ذهبه الى ما لا نهاية له

(قوله وربما مذهب اليه رسطو) قيل رد عليه الدواش مشهور لدى ورد به صدر الدين الطوسي
في لائحة التي كتبها الى الكاظمي وهو ان الحركة لا بد لها من الكيفيين بسرعة واحدة وذلك عما هو بعد
تقرر الزمان فقل حركة الفلك الاعظم من هذا حجب الحجاب من حدى الكيفيين بد كورتين من نوارده
الحركة متاخرة عنها دائماً فكذلك الزمان لانه مقدار لها قائم بها ففانية ما لزم تقدم أحد الأجزاء على الآخر
بالأدب والمحدود إنما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يرد ذلك قبله

(قوله من الآتات متتالية الى هي واحد) أي على تقدير كون الزمان كما منفصلا
(قوله فيكون مقدار الحركة مستديرة) قيل من أين تعين أن تكون تلك الحركة حركة هي اوسع

يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن منحرك واحد فلا يجوز أيضاً استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المنحرك عن جهتها الى جهة أخرى (وهي) أي الحركة المستديرة هي (الحركة الفلكية) ولا شك أنه (يقدر به) أي بالزمان (كل الحركات) المتخلفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلاً في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقداراً لاسرعها) لأن أسرع الحركات يكون مقداره أي زمانه أقل فان قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة وحينئذ أمكن أن يقدر به الحركات كلها (لأن لا كبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يمكن) فبالفرسخ كذا ربحاً وهذا الرمح كذا ذراعاً وهذا الذراع كذا أصبغاً فان لاصغر بعد الاكبر (لاشكال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة) (والاكبر لا بعد لاصغر) لاستعانة شئنا على مثل لا كبر (ولقد علمت أن أسرع الحركات) الموجودة (هي حركة اليومية) التي هي حركة الفلك الاعظم (الزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة أولاً وبالذات وسائر الحركات ثانياً وبالعرض (وهو المطلوب والاعترض عليه) أنه مني على أمور كلها مجموعة لا أولى كل قابل للتفاوت كم وانما يصح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته أو من سبب ذلك في الزمان (الثاني امتناع الجزء

وكذا استقصا اليه في الحركة الكيفية وم يعرفه الذي يكون من مقدار واحد لا في شئها شبه لعدم ثبوت كون لا سفل في تدبير كاسيحيه لان صاحب السكون والله ويرسكروها
(قوله فيقدر به تلك الحركة) الحركة بحسب الذات وان كان مقداره عليه لكونها عنده موجوده
الكونه حيث قائمه بها لكنها من حيث التقدير محتاج اليه

[قوله ومن سبب ذلك في الزمان] قد مر سابقاً في بدال الاول على وجه وده بقوله ولا بد من الانتهاء الى ما قبله لذاته وهو السكم

م لا يجوز أن تكون حركتي في السكم على أن السكم ذلك الشيء له الدور في الحركة مع عدم الاستمرار الناقص فالدليل على لا يردني ولو من عن الاول ان بين كل حركتين في السكم أيضاً سكوناً كما صرح به المصنف في مباحث الاين فيلزم الاقطاع اللازم على تقدير أن يكون مقدراً للحركة بنية

(قوله ولا يمكن) قد علمت سابقاً في بدال الاول في قدره لاصغر ما لا كره فيقال ايده ثلاث فرسخ (قوله ومن سبب ذلك في الزمان) قد مر سابقاً في بدال الاول في قدره لاصغر ما لا كره فيقال ايده ثلاث فرسخ (قوله ومن سبب ذلك في الزمان) قد مر سابقاً في بدال الاول في قدره لاصغر ما لا كره فيقال ايده ثلاث فرسخ طاهر فتعني بالذات هو مقدار سبب مسافة قدر فتعني مقدار الحركة

الذي لا يتجزى) والا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدلل به على امتناع الجزء مردود
كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه) فلو حاز عدم الزمان لجاز أن يكون مقدرا لحركة مستقيمة
منقطعة (والدليل) الذي استدلل به على امتناع عدمه (قد عرفت ما فيه) من الخلل (لأن
أن بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة
مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع ولا انقطاع ويكون الزمان مقدارا لها وما يتسكك به في
ثبات السكون بينهما استغنى على فساده (الخامس أن له) أي للزمان (مخلا اما لو حوده أو
لعرصته) والاولى أن تترك هذا التردد ويقال له وجوده وعرصته فان قضاءه محلا موجودا
يتوقف على وجوده وعرصته معا (ولم ينسأ) أي لم يثبت وجود الزمان لأن أدلته مدخولة
وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرصته نعم فلا يلزم أن يكون له محل فضلا عن أن يكون
محل الحركة العكس الاعظم ولا يخفى عليك أن مع وجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة
ثم انه شرع في المعارضة فقال (وسطه) أي بطلان كون الزمان موجودا مقدرا للحركة على
ما ذهب اليه أرسطو (وجمانه الاول هو وجد) الزمان على أنه معدر للحركة كما ذكرتم
(لكان مقدرا للموجود المطلق) أي لو حن أن يكون مقدرا لكل موجود حتى لو احب

[قوله قد عرفت ما فيه من الخلل] وقد عرفت انقطاع ذلك

(قوله أو لعرصته) أي كونه دائما مجردا عن مدة أمه له لو حوده فصح قول الشيخ فان اقتضاه
محلا موجودا يتوقف على وجوده ما يتوقف على عرصته فصح
(قوله أي بطلان كون الزمان موجودا) الاول بطلان كونه مقدرا للحركة الثاني كونه موجودا
وقدم ذكر له وجوده لتوقفه على عصبه وكلاهما معارضة كما لا يخفى
(قوله أي لو حن) أي أن كون مقدار للحركة أي هو لتقدير الحركات به وجميع الموجودات
حتى الواجب منها تلك لها في ذلك التقدير فيكون معدرا لجميعها وفيه لا سلم أن كونه مقدار للحركة
لأجل ذلك التقدير لما عرفت في تقرير الاستدلال

(قوله قال اقدم محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرصته معا) عدم كفايه لو حوده على
وإن عدم كفاية العرصية كما فهم من كلامه فلا اعلم بجميع من الاعتراض جميع الأعراس ووجوده
في لا عين محسوسا لا بجميع أنواعها كما شاربه الشرح في "الحوادث" التعريف بمعدر عرصية الزمان
لا يقتضي أن يكون له محل موجود في الاعيان الا قد ثبت له في تصدي محل العرص له في الخارج فحق
هنا شيء وهو أن يبيد كلام الشرح يدعي أن معدر هو "أب من الزمان موجود في الخارج مع
أن تثبت هنا محله الحركة بمعنى القطع وهي "مروهي" فتم

تبارك وتعالى (والثاني باطل ما الملازمة فلا تاركنا نعم) بالضرورة (أن من الحركات ما هو موجود) لأن (ومنها ما كان موجوداً في الماضي ومنها ما سيوجد) في المستقبل (نعم) أيضاً بالضرورة (أن الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان موجوداً) قبلها فيما مضى (وسيوحد) أي سيبقى موجوداً بمدها فيما يستقبل (ولو جاز انكار أحدهما جاز انكار الآخر) أيضاً وهو باطل لطلما فوجب الاعتراف بهما معا وإذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجوداً في نفسه ثابتاً للحركة مقداراً لها ومنطقاً عليها لوجب ثبوته لله تعالى وأساير الموجودات وكونه مقداراً لها ومسطباً عليها (وأما نفي الان لازم فلا) أي الزمان (أما غير قار فلا يطابق على القار) ولا يكون مقداراً له (أو قار فلا يطابق على غير القار) فاستحال أن يكون مقداراً للموجودات بأسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة (فإن قيل نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان) (نسبة المتغير إلى الثابت) هو (لدهر ونسبة الثابت إلى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (وسا) ما ذكرتموه (فعممة) وهي

(قوله وإذا كانت الخ) لإضافة إلى هذه مقدمة هي معرفة ما عرفت من تقريره وقيد بقوله المشهورة بالزمانية أي الواقعة في الزمان لا معنى للصحيح لا تدع عرضها لشيء واحد بالنسبة إلى شيء واحد (قوله ونسبة المتغير إلى الثابت) الصواب على ما في المتن ونسبة الثابت إلى المتغير حيث قال فكان الدهر قياس ثابت إلى غير ثابت

(قوله فالزمان عارض الخ) فلا يرد من كونه عارضاً للمتغير بمقدوره بل عرضها للثابتات وذكره مقداراً للموجودات القارة والقارة

[قوله ما ذكرتموه فعممة] لأن نسبة عروضه تعالى كمعرضه للحركات من غير تعارض فالقوله عروضه للمتغيرات دون الثابت قول لا معنى له فيكون فعممة وشن العرة الخ وجمع الثابتات كذا في الصحيح ومعنى هذه العبارة عدي نسبة متغير عليها واحدة ومعية من حيث المتغير لا يجمع المتقدم والمتأخر منه إلى متغير كذا في نسبة إلى الزمان لا يجمع المتقدم منه والمتأخر له أنه لا بأسطة من يكون المتغير منسوب إليه من زمان وبواسطة من يكون غيره بموقع في به وحيث يكون المتغير منسوب منطقاً على الزمان بأن يكون مقبلاً بأصنام موضوعها بالتقدم والتأخر أحزاباً على حسب أجزاء الزمان كالحركات الواقعة في الماضي والحال والمستقبل ونسبة الثابت إلى المعية والمعية إلى

[قوله فإن قيد نسبة المتغير الخ] حاصل السؤال لا نسب أنه لو كان زمان موجوداً لكان مقداراً لطلق الوجود وذلك لأن نسبة المتغير الخ

في الأصل حكاية صوت السلاح وغيره (مانحتها طائش) وفائدة أي هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يدفع به ما ذكرناه وفي الناس لا تقف على الشئان هذا وقد بوجه ذلك

استقر من حيث انه متغير، وصوفي بالقدم، شاحبة في الدهر بلا واسطة، وبوصفه ويكون مطلقاً عليه بمعنى استمرار وجوده وتعيينه في كل وقت بعد وقت على الانصاف فالدهر هو الزمان من حيث كونه ماضياً إلى التثبت وحرفاً لاستمرار وجوده كسكون الواجب تعالى موجوداً في الماضي والمستقبل وسنة التثبت في الماضي بالقدم لابد على ثابت سنة له إلى السرمدة أي زمن من حيث ثباته فان الزمان بالطرأية موصوف بالصلية والتمعية، ولا استقرار وبالنظر في ذاته تعالى ثابت لا قدم ولا آخر في أجزاءه لان تنقصات كالات موجوده، فالمعدل عند الواجب لانه لا عد عن التزم امرأ عن كل تعين قال الشيخ في التعليلات في الآيات وجوده دائماً وجوده في وقت بعد وقت والذي ينبغي شأناً فشيئاً كزمان، الحركة أي غير موجوده، الحية والديرة الحية والدمومة في الماضي، والدمومة في المستقبل كلها بالاضافة إلى تعدي موجوده، حادثة بالعدل اسبي، بسط مع الاذن هذا المعنى في التلويح وادراك هذا هو ذلك كونه مقدراً له، لا في كونه مقدراً له، فان مقداره لا تعتبر باعتبار حدودها فيه، وبها سنة بالعدد، بالحر، وبعد بذلك ثابت باعتبار كونه مقدراً له، باعتبار بعده أو باعتبار ثباته فلا يصح قوله ما عرّفه فلا يطلق على غير اوفد فلا يطلق على غير الامر والى جميع ما ذكرنا أشار الشيخ في لثمة حيث قال ومن ساحت في كون الشيء في الزمان يقول انه يكون الشيء في الزمان ان يكون له معنى متقدم ولاحق، فالامور التي لا تعد فيها ولا آخر فانها ليست في زمن ور كات مع الزمان كالعدم مع الحركه، بل يمكن في الحركه فان كان له شيء من جهة تقدم ولاحق مثلاً من جهة ما هو متحرك، لا بل العدم، والآخر مثلاً من جهة ما هو ثابت وجوده فهو من جهة ما ليس قدما والآخر ليس في زمن وهو من جهة الاخرى في الزمان والتي موجود مع الزمان ومن في الزمان فوجوده مع استمرار زمان كله هو الدهر، وكل استمرار وجوده وجوده في الدهر ومع الاستمرار وجوده تعيينه كما هو مع كل وقت بعد وقت فكان الدهر قياس ثابت إلى غير ثابت وسنة الامور الكثرة تعصها إلى بعض واللحبة التي لها من هذه الحمة هو معنى فوق الدهر وشبه ان أحق مسمى به السرمدة فكل استمرار وجوده يعنى سلب تمام مصداق من غير قياس في وقت فوقت فهو السرمدة فلا بد من زمن آخر اما نفس الجبين كقولهم من قبل اليوم أو غيرهم كقولهم الان قبل الان فلا بد من زمان في عهد جانيه ما نفس ذلك كقولهم من قبل موجود في الماضي والحال والاستقبال وغيره كقولهم من قبل موجود مع زبد وقته وبعده

(قوله وقد بوجه ذلك القول) فان قلب هذه التوجيه يقتضى ان يكون الزمان مقداراً للحركة مصداقاً سواء كانت مستقيمة أو مستديرة وقد صرح به بمقدار الحركة لذلك لا عظم قلت انقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقداراً للحركة وأما كونه مقدراً للحركة محصورة عن حركة الفلك

القول بأن الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحرارة كان مشتملا على متقدم
ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتطبق تلك الهوية على
ذلك المقدار ويكون حرؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وحرؤها المتأخر مطابقا لزمان
متأخر ومثل هذه الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان
والتغيرات لدفعية انما تحدث في آن هو في طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدون واما لامور
الثابتة التي لا تغير فيها أصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهي مع زمان العارض للتغيرات لا أنها
مستغنية في حد أنفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن أن تكون موجودة بلا
زمان فاذ نسب متغير الى متغير بالمعية أو القلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين
واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر واذ نسب
ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن زمان ون كذا مقارنين له فهذه معان
معقولة متفاوتة عبر عنها تعاريف عامة فليتها على تفاوتها وذا تؤمل فيها اندفع مذهب

[قوله فهذه معان معقولة] قد طهر التعريف عن العبارات الثلاث بحسب المعنى وخرجت عن كونها
قائمة لكن لم يطر هذا التمسك بالضرورة المذكورة
(قوله واذن مؤمل ع) لانه طهر هذا كره ان الامور الثابتة متغنية عن زمان فلا يكون الزمان مقدارا لها

الاعظم فتقدم آخر قد ساءت بيانه ولا فصور من قبل من الزمان مع له هوية اتصالية غير قارة
فيتم ان يكون له زمان آخر على معنى كلامه فاب بعد ذلك لزوم الزمان الرائد مراده من الموجود
المذكور غير الزمان واذ سلك عن استدلته ما سبق من بيانه غير مرة

[قوله فاذ نسب متغير الى متغير بالمعية ع] اعلم يذكر البعدية لان نسبة متغير الى متغير بالمعية
يصح نسبة الآخر الى الاول بالمعية فهي المذكورة سميت ثم انه ان يدرك الزمان في كلا الجانبين اذا لم
يكن أحد الطرفين من الزمان اللهم لا ان يقال هذا ايضا زمان في كلا الجانبين الا انه ليس بزمان
في أحدهما وهذا سقط من دوده الامام في بعض معاني مذهب ارسطو من ان مقدار الشيء موجود معه
بالزمان فلو كان ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان

(قوله واذ نسب بهما ثابت الى متغير) هذا التحقيق مخالف لافلاخ ما صرحوا به من ان المتقدم
ومتأخر لا يجتمعان اذ لم يكونا رديين احتيج فيهما الى الزمان وما سياتي في الالهيات من ان تقدم
لما في العلم ليس بعدا زمانيا عند افلاسه أصلا ولا لزم كونه تعدي واقعا في الزمان اذ الكلام
ههنا في السمية ولبعدية ارسطيةين ولهذا قد أولا واذا كانت القلية والسمية والبعدية المشهورة بالزمانية
طارحة لا تعالي على قول

اليه أبو البركات من أن الزمان مقدّر الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه لا في زمان ومالا يكون حصوله لا في زمان ويكون باقيا لا يدور يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدّر الوجوده (الثاني ان الحركة) كما مر (نقال للكون في الوسط) أعني ما بين المبدأ والمنتهى (وهو) أي الكون في الوسط (مر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان زمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهب اليه (و) يقال أيضا (للممتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج نقدا) وبضرورة أيضا كما مر (فلو كانت) الزمان (مقدرها م يوجد) الزمان في الخارج أصلا فلا يكون مقدارا موحودا في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ويتفق بالنقص عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها) أي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشعرية) وهو (أنه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم ازله لابهامه (وقد يتعاكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذلك وأخرى ذلك بهذا وإنما يتعاكس (بحسب ما هو منصور) ومعلوم (للمخاطب فإذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان) للمخاطب الذي هو السائل (مستعصر لطلوع الشمس) ولم يكن مستعصرا لحيي زيد كما دل عليه سؤاله (ثم قد قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستعصرا لحيي زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) أي لان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالسبة الى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده (فيقول الفارسي لا يملك قبل أن مر أم الكتاب و) نقول (المرأة لبث فلان عندي قدر ما تزل كبة و) يقول (الصبي يطبخ البيض اذا عدت ثلثاته) ويصير نيم برشت

(قوله ولا وجود لها في الخارج الخ) قد عرفت ما فيه فلا يعيد.

(قوله وقد سبق الخ) إشارة الى ما ذكره قوله ثم التحقيق ما قد عرفت الخ

[قوله ويرد عليه الخ] هذا لا يراد انما يريد ان لو أخرى كلامهم على طاهره أما لو قيل ان

مقصودهم أنه أمر موهوم يتراءى الوهم من تصور مقدرة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه ولا سبيل الى فهمه وتعيينه الا باعتبار الحوادث التي يحملها القوم اعلامه فلا يراد عليهم

(قوله وقد سبق ما يتعلق بالنقص الخ) إشارة الى ما نقل من المناحي الشرقية من ان الزمان

الموجود عندهم هو لأن السبيل المنطبق على الحركة بمعنى التوسط

إذا عددت ستين فإن أول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركي) قد علم فلان
عندي (بقدر ما ينطبخ من رجل) أي قدر من نخاس (حما وعي هذا كل) من الاقوام
(بحسب ما هو مقدر) معلوم (هذه بقدر غيره) ويرد عليه أنه من جعل الزمان عبارة عن
نفس ذلك المتعدد ثم أن يكون أمراً موجوداً لا هو ما كما هو مذهبهم وأيضاً إذا كان
ذلك المتعدد في نفسه وقتاً فادأبق مدة وهو واحد بينه وحب أن يكون مدة الاستداء
وقتاً واحداً بينه وهو باطل قطعاً ون جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك أن كل
مقتربين إنما يقتربان في شيء وإن كل معينين فهما في أمر مامما فذلك الشيء الذي فيه
المعية هو الوقت لدى يجمعهما يمكن أن يحمل كل منهما دالا عليه بل يمكن أن يدل عليه
بغيرهما من الامور الواهمة فيه فليست المعية نفس ما تقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها
مقيسة الى ما تقع فيه وكذلك القلبية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فاصحاب هذا
المذهب جعلوا اعلام الاوقات وقتاً وكذلك يتما كس التوقيت عندهم وإذا اعتبر ما هو وقت
في الحقيقة امتنع التكميس في الوقت (و المقصد التاسع في المكان) أورده عقيب
الزمان لما نسبته اليه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعاً الى انقسام الحكم المتصل على
بعض الاقوال وبين أول وجوده ثم أشار الى حقيقة فقال (وهو موجود)

(قوله كما هو مذهبهم) في الشئ هو هذه المذهب مقالاً لا مذهب كونه أمر وهمياً وقال ان
اصحاب هذا القول يجمعون الزمان موجوداً على أنه أمر واحد في نفسه
(قوله عبارة عن الاقتران) أي عن اشتراد من حيث لاقتزان ومعية
[قوله في المكان] في الشئ له المكان قد يتصلبه الصفة يكون الشيء مستقراً عليه وربما
عموا مكان الشيء الحاوي للشيء كالشئ للشراب واليب للناس والمعية ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر
عليه وهذا هو لاعتب عندهم وان لم يشعروا به اذ الجمهور منهم يجمعون الصفة في مكان وان الصفة
والأرض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان وان لم يعتمد على شيء لكن الحكما وجدوا
لشيء الذي يقع عليه اسم المكان معنى الثاني وصفاً مشدداً ان يكون الشيء فيه ومعرفة بالحركة ولا
يسعه معه غيره الخ انتهى ومنه يعلم ان المكان معنى اصطلاح ليس أمراً وراء ما يعرف الصفة

[قوله وحب أن يكون مدة النقاء ومدة الاستداء وقتاً واحداً نصية] أراد لزم كونهما واحداً
بالذات فلا يجدي اعتبار التعبير باعتبار التعدد كما في الآن المستمر الغير المستمر

ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية (بها وهناك) (و) ضرورة (أنه ينتقل منه الجسم) (ينتقل) (إليه)
فإن شاهد الجسم يكون حاضراً ثم يغيب ويحصر جسم آخر من حيث هو (و) ضرورة
(أنه مقدار له نصف وثلاث) فإن مكان النصف مكان النصف مكان النصف وكذا الحال في
الثلاث والرابع (و) ضرورة (أنه متفاوت فيه زيادة ونقصان) فإن مكان الكبير يزيد
على مكان الصغير (ولا يتصور شيء منها) أي من الأمور المفكورة (للمعدم المعض)
فإن المعدوم في الخارج لا يقبل لإشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه وإليه

(قوله مشار إليه) أن أراد به مشار إليه ما لا يتصور أن يراد به مشار إليه ولو بسمية الجسم انتهى
فإن الجسم لا يقتضي ذلك وجوده بل وجود ما ينزع منه ويشار إليه بمعنى كما هو مذهب الأشاعرة
(قوله وضرورة أنه ينتقل منه الجسم وإليه) فيه أن الانتقال ليس لاستئصال العرف والعدم من
عليه في انتهاء فاللزم منه وجود ما يقرب الجسم فيه وما يبعد عنه وذلك هو الانتقال إلى المكان
التي هو محدوداً وهي باعتبار وقوعه بين الأجسام أو حيزاً في الزمان والعدم عنها

[قوله فإن مكان النصف الخ] أنه أراد بتقدير وتعيين سبع الجسم لا بالذات فاللزم منه وجوده
وكذا الكلام في أنه متفاوت

(قوله فإن المعدوم الخ) أي المعدوم في الخارج لا يتعلق به الإشارة الحسية بل لا بد من وجوده
حين يتعلق بإشارة سواء كانت قبل التعلق بوجودها ولا كما قلنا في الخط والسطح فإن السطح
لإشارة موجودة وإن لم يكن فيها موجوداً ولا يبرهن أن يكون كل نقطة في خط في

[قوله ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية] فيه بحث ما أولاً قلنا قبل من أن الحكماء حذروا
لإشارة الحسية إلى النقطة في وسط الخط وأي الخط في وسط السطح مع أنهم لم يوافقوا لأن الخط
عندهم ليس مركباً من النقط ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان لا مفصل بينهما فلا يبرهن عندهم
كون المشار إليه بالإشارة الحسية موجوداً في الخارج بل يبرهن أحد الأمرين إما وجوده فيه أو وجوده
خارجاً عنه أي يتوهم إشارته إليه فيه وإما أنه فلا إشارته إليه إشارة حسية بل هي ذاتية له المكان
في العرف العام فلا يشتبه بوجوده المكان حقيقي ويكثر أن يدعى الثاني من جهة اعتقاده يشيرون إلى
الطير أو القب في الهواء بأنه هناك مع أنه لا مكان له أي لا يمكن أن يكون كالمبني كره

[قوله وأنه ينتقل منه الجسم وإليه] يستدل إليه بالحصول فيه بحث أن يكون موجوداً وقت الانتقال
وأما استدلاله أنه يتحصيله فيمنع وجوده من الاستدلال كالكيفية التي تنوجه إلى الجسم حال حركته في
الكيفية هذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور وهو أنه لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كيف
واظن لدى بعض من موصع إلى موضع في الهواء ينتقل إلى ما انتهى إليه حركته مع كونه معدوماً قبل
وصوله إليه لكون الهواء متصلاً عندهم في حيزه لا سطح موجوداً في حيزه فإذا خرقه انتحرك بحجمه

ولا يقبل التقدير بالتصنيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وحده أربعة نية بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما أشار إليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة أنه مشار إليه ولم يقل لأنه مشار إليه وسيصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) أي على وجود المكان (بأنه لو وجد) المكان (فإنه متعين فله مكان) إذ لا معنى للمتعين إلا ذلك (و) حيثئذ (تتسلسل) الامكنة إلى غير النهاية ذلك لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (وحال

[قوله كما أشار إليه بلفظ الضرورة الخ] عن عن الشارح قدس سره ان العلم بكونه مشاراً إليه إشارة حجية يصح العلم بكونه موجوداً كما أن العلم بالشيء يصح العلم بالحيثية به فضرورة لا بد يستلزم ضرورة الثاني انتهى أي أن كلاماً من هذه الوجوه فيه عيب بدية على بدية لازمها الذي لزومها أيضاً بدية وليس استدلالاً بأن كونه المذكور صريحاً في العلم وكبرى معوية وله أورد لفظ الضرورة تبييناً على أن ضرورة هذه مقدمة مستترمة لضرورة ثالث لدعوى ومضاد له مع أنه أحصر فلا بد من الضرورة داخلية على المقدمة وهي لا تستلزم ضرورة المدعى فافهم

(قوله الا ذلك) أي ما يكون في مكان

(قوله ذلك) أي ما يكون في مكان (لا متسع كـ) مكان غير الممكن وهو محرم والا لا يتنقل بانتقاله

حصل هناك سطح محيط به ويمكن أن يحيط به هب من جهة أخرى وحول وجود انتقال إليه ولو كان سطح الحركة لا حال الحركة غاية ما في الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الأمر

(قوله ولا يصح بالزيادة والنقصان) من ذلك أن يقال في علم أن لم تكن مد اليد إلى الخارج فهناك جسم مانع وأن مكانه ذلك في يد من خارج العلم صرف أصمحه غير متسع لكل يده خارج لعالم فانه للزيادة والنقصان مع أنه لا شيء محصور عنهم فبأن مد اليد لا وجود مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحيز والمكان ومنه عدم أن يد يد على طرف العلم لا يمكن له ولو لم يكن لمخرج إلى قصة مد اليد يقال ما يصح كل وقت زيد يسمع لعمري اللهم لأن يحرص بوقوف بحيث لا يتجاوز سطح الواقع سطح العالم تأمل

(قوله أنه على وجود المكان متسوع) ورد على أوجوه الأربعة لا يصح في قوله كما أشار إليه بلفظ الضرورة بحيث ظاهر وهو أن الضرورة هنا دخلت على مد يد من مد يد إلى ضرورة يتنها لا تستلزم ضرورة الدعوى اللهم لا أن ينسب من عن الشارح من أن العلم بكونه مشاراً إليه إشارة حجية يصح العلم بأنه موجود كما أن العلم بالشيء يصح العلم بالحيثية به فضرورة لا بد تستلزم ضرورة الثاني في الكلام هي أنه كيف يسمع دعوى الضرورة في حكم أطلق المتكلمون وبعض من قدماء الفلاسفة على خلافه مع أن القبول من دعوى الضرورة غير مدعوى في محل مرع شائع بينهم وقد نهضت في المرصد الثالث في قسم العلم على وجه الرد والقبول فينتدكر

(قوله وحيثئذ تتسلسل الامكنة) قال قدس سره المتعبر ان كان غير مكان فله مكان رائد وإذا كان مكاناً

(في التمييز فاما الجسم) أى فذلك التمييز الذي حل فيه المكان اما الجسم (الذي) هو متمكن
 ففيه فيكون المكان) حيثئذ (في الجسم لا الجسم في المكان) وهذا باطل قطعا (وأيضا
 ينتقل) المكان (بانقاله) أى بانقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانقال محله فلا يتصور
 انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ماهر (واما جسم غيره) أى غير الجسم المتمكن
 في ذلك المكان وهو أيضا باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه (اما بالمدخل) في
 الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سرانيا (فيلزم تدخل الجسمين)
 الباطن بالضرورة (واما بالماسة) للجسم لدى حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه
 غير سراني فيكون المكان حيثئذ عرضا قائما بأطراف الجسم الآخر (ولكل جسم مكان
 بالضرورة) فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا
 (فيلزم التسلسل وعدم تنامي الاجسام وسبطله) فيما بعد (واما التمييز ولا حال فيه) ن

[قوله وهذا باطل قطعا] اد لا يثبت ان المكان هو الجسم فلا الى يقال ان في الثراب ولا اليد يريد

(قوله اما بالمدخل) التسلسل اللازم من تقدير الماسة لازم من هذا التقدير أيضا الا أن هذا اللازم

أشد استعالة فلذا تعرض له

[قوله فيبرم التسلسل] اد لا يجوز كون كل منهما مكانا آخر اد لا يثبت ان المكان الى المتمكن أى

فيه مكان هو منه على قياس ما قبل في الصورة و وجود وانقدم ارماني لاحز الزمان فلا يبرم التسلسل
 فاما للمكان هو من مدية لا يتصور في الشيء فلسفة الى نفسه ولا كذلك الحال في الامثلة السابقة
 (قوله فيكون مكان في الجسم لا الجسم في المكان) رد عليه بان لكلمة في معان فيجوز أن يكون
 الجسم في مكان ما حده وحكمه نصا لا آخر مثلا يكون الجسم في المكان بمعنى كونه مائلا له وان كان
 فيه بمعنى قيامه به ولا مصاد به، فان قلت معنى قوله لا الجسم في المكان لاهو فيه فقط وهو باطل قطعا
 وما نعم مذبة ان مكان الشيء خارج متصل به قلت معنوية اتصال مكان الشيء عنه بناء على أنه لو لم
 يكن كذلك لم يتصور أن يقال الجسم به والله فلا يكون قوله وأيضا فينتقل له وجهاً مستقلا تأمله
 [قوله وذلك أن يكون حلوله] أى بان يكون حلوله مكان في محله سرانيا وما يلزم تدخل الجسمين
 حيثئذ لان المتمكن في مكان الى له وان كان محلوله منه فيلزم على تقدير أن يكون حلوله المكان في محله
 سرانيا تدخل الجسم المتمكن مع الجسم الآخر بالضرورة

(قوله ولكل جسم مكان بالضرورة) فان قلت كان يكفي حيثئذ أن يثبت واما جسم غيره ولكل جسم

مكان بالضرورة فالرد يد مستدرك قلت انما فصل اظهر ان لساننا عاجز في آخر الشق

[قوله فيلزم التسلسل وعدم تنامي الاجسام] فان قلت لم لا يجوز أن يكون طرف ذلك مكانا لهذا

يكون جوهرًا معقولًا مجردًا (فلا إشارة) حيثئذ (إليه) أي إلى المكان لأن الجواهر
المعقولة لا تقبل الإشارة (وأنه باطل بالضرورة) لأن المكان كما مر مشار إليه بهنا وهناك
(وأيضًا فلا يمكن حصول الجسم فيه) أي في المكان على ذلك التقدير لأن المكان يجب أن
يكون مطابقًا للممكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم وإذا بطل هذه
الانقسام الثلاثة الحاصرة للاحتالات العقلية بطل وجود المكان مطلقًا (والجواب أن
وجوده ضروري) معلوم لكل عاقل (وما ذكرتم) من الشبهة القادحة في وجوده
(تشكيك في البديهي) الذي لا يشك فيه (وأنه مفسدة) صاهرة ومغالطة بينة (لا تستحق
الجواب) لأن بطلانه معلوم بقيان لم يكن وجه لحال فيه معين كما في النفوس الاحالية
(وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذهب) في حقيقة المكان (حله) أي حل
ما ذكرتموه فيعين وجه فساد كآن يقال مثلاً تختار له عرض حال في جسم آخر متعلق
بأطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل لاحسام ولا تناهيها لجواز انتهائها إلى
جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي (ثم انه) أي المكان (خارج عن الممكن) أي ليس
جزء له (والا انتقل) المكان (بإقاله ضرورة امتناع انعكاس الكل) لدى هو الممكن
(عن الجزء) الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان أمرًا حالًا

(قوله ان وجوده ضروري) فيه أن الجسم لا يسم وجوده فصلا عن ضروره وعمره لا عوى لا سمع
في محل النزاع

(قوله كآن يضاح) وكآن يضاح الاراء من عدم كونه متغير بمعنى حسلا في مكان أن لا يكون له
مكان الا أن يكون له امتداد في نفسه فيجوز أن يكون بعدا في نفسه ولا يكون له مكان ويمكن الجسم
فيه مداخله ولا امتناع في مداخله الممد المادي في بعد مجرد كما سيجي

(قوله ثم انه الخ) عطف على قوله وهو موجود

(قوله أي ليس جزء له) يعني أن المراد من أنت حروجه في الحقيقة لا معنى له هو أي في
العبية او الجزئية اذ لا يسبق الوهم إلى العينية

(قوله وليس امكان الخ) أي الدليل المذكور كما مر على في الجزئية دل على في الحلية أيضا وهو
مطلوب في هذا المقام ليرتب عليه قوله ثم الجسم يسقط عليه لأنه لم يذكره لعدم القول به

وطرف هذا مكان لذلك قلب يجب أن يكون ممكن مطلقا على مكانه الحقيقي كما سيأتي ولا يتحقق
هذا فيما ذكر

في الممكن والا انتقل بانتقاله أيضاً ولم يذكره لأنه لم يقل به أحد بخلاف الجزء فإنه (قال
بعض قدماء الحكماء أنه) أي المكان (هو الهولي فإنه) يعني المكان (يقبل تعاقب الاجسام)
المتمكنة فيه (ولا يخفى) عليك (أن حاصله) هو أن يقال (المكان يقبل تعاقب الاجسام
والهولي) أيضاً (تقبل تعاقب الاجسام) أي الصور الجسمية (فهو هو) أي القابل الاول
الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني أي الهولي (وقد عرفت بطلانه) يعني بطلان
كون المكان هو الهولي عما مر من أن المكان ليس جزءاً من الممكن والا انتقل بانتقاله
(وعرفت أنه) أي الشأن (لا ينتج الموحثان في الشكل الثاني) وما ذكره من هذا
القبيل كما ترى ولو أريد صلاحه بأن يقال المكان يتعاقب عليه المتمكانات وكل ما يتعاقب
عنه أشياء متعددة فهو الهولي كانت الكبرى طاهرة الكذب (وهذا المذهب ينسب
إلى أفلاطون ولعله أطلق) لفظ (الهولي عليه) أي على المكان (باشتراك اللفظ) مع
وجود المناسبة بين المكان والهولي في توارد الأشياء عليهما ولا فائتاع كون الهولي

(قوله وهذا المذهب ينسب إلى أفلاطون) قيد من فلاسوف لم يذهب إلى تركب الجسم من الهولي
والصور بل الجسم عنده جوهر بسيط يتوارد عليه لاتصال العرضي والانفصال أي لا صالين قلب
ذكر في شرح المقصد أن ذلك الجوهر قد يرى سميته هولي من حيث توارد الهيئات المحصلة له وبذلك
الهيئات المتواردة يسميه صوراً لكونها محصلة له ومنوعة أياه
(قوله اشتراك اللفظ) أراد به المعنى اللغوي ليشمل اعمار واستقول

[قوله وعرفت أنه لا ينتج موحثات في الشكل الثاني] على أن الجسم في حدهي المقدمتين بمعنى
الصورة الجسمية كما صرح به التشارح وفي الأخرى عنده المظهر له التعاقب في احدهما بمعنى الجسود
وفي الأخرى بمعنى الحصول فلا يتكرر الوسط

(قوله بأن يقال امكان يتعاقب عليه المتمكانات) يرد بها المتمكانات من حيث هي متمكانات حتى
يرد أن هذا ليس أصلاً للدليل لعدم تكرار الوسط أو الاشياء المتعددة عنهم من متمكانات فيكون كقول
زيد يصدق عليه الاسر وكل م يصدق عليه الحيوان فهو ماش ولا شك في عدم انتظامه بل أراد به
للتعدادات فلو بدلتها بالأشياء المتعددة لكان أحسن

[قوله ولا فائتاع كون الهولي التي هي جزء الجسم الخ] قال قال من أفلاطون لا يقول بأن الجسم
مركب من الهولي والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهولي عنده اسم للجسم من حيث قبوله
الاعراس المحصلة للجسم المتنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراس فوله التي هي جزء للجسم غير مناسب
للمقدم قلت طاهر فوله في الاستدلال الهولي فعلى تعاقب الاجسام أي الصورة الجسمية يدل على أن

التي هي جزء الجسم مكانه مما لا يشبه على عاقل فصلا ممن كان مثله في قطائنه (وقال
 بعضهم انه الصورة) الجسمية (لان المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (لشيء) الحاوي له
 بالذات والصورة كذلك) فان صورة الشيء محددة له وحافية له بالذات ومتمدة ياء (وهو
 من لفظ الاول) لانه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين (الا ان ترد عليه والمحدد
 الحاوي بالذات لا يحدد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان محدد حاو
 بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه
 أشار بقوله (ويبطل) أي هذا الحكم الذي زيد (بأن الذنين) المتباينين (قد يشتركان
 في لازم) واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما
 فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب أيضا ينسب الى افلاطون قالوا
 لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد المحرر سماء نارة بالهوى لما سبق من المناسبة
 واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قالة له بغوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو
 الجزء الصوري للأجسام هذان القولان ان محلا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا الى
 ما سياتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في ان المكان
 هو البعد أو غيره فشرع بتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقي ليس رائدا
 عليه (مالي له) ليس ناقصا عنه بحيث لا يحمل شيء من مكانه عنه (والمكان محبط به) أي
 هوي بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة في (مملوء منه) كما
 ذكرناه ولقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه (ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم
 ومكانه بالقياس الى صاحبه (الا باللاقاة) بينهما وتلك الملاقاة (اما بالتمام) بحيث اذا فرض

[قوله لظهور صلاحتهما] في الشاهد أما بيان فساد من يرى ان الهوي والصورة مكان فبان يعلم ان
 المكان يعارق عند الحركة والهوي والصورة لا يعارقان واسكان تكون الحركة فيه والهوي والصورة
 لا يكون الحركة فبهما ومعهما واسكان يكون اليه الحركة والهوي والصورة لا يكون اليهما الحركة التامة
 وانتكون اذا تكون استند مكان الطبيعي كانه اذا صار هوا ولا يستدل بهؤلاء الصعبة وفي ابتداء
 الكوز يكون في المسكان الاول ولا يكون في صورته ويقال ان الخشب كان سريرا وبقا ان انه كان
 محرا ون التطلع كان اسانا ولا يقال ان اسكان كان حيا كما

فلا آخر غير ما هو المشهور من مذهبه أو كلامه محمول على الترتل على أن كلام الشارح ليس بصريح في أن
 الجزئية على مذهبه تأمل

جزء من المتمكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فينتطبقان بالكيفية (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المدحلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذي يفرض فيه الجسم) وينطبق البعد المحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وخطاه (وأما لا بالتمام بل بالأطراف) أي تكون أضرف الجسم ملاية لمكانه دون أعماقه (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المماس فيكون) المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحواس للمماس للسطح الظاهر من الحوى فإذا كان المكان أم البعد وأما سطح الحوى) لاثالث لهما (فإذا بطل أحدهما تعين الثاني والبعد أما موجود أو مفروض) موهوم (فهذه ثلاثة احتمالات) لأربع لهما وتوضيح ذلك بما لا مرية عليه أن يقال لما كان الجسم بكيفية في مكانه ماثاله لم يجوز أن يكون المكان أمراً غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلاً بتمامه لا ينقسم ولا أن يكون أمراً منقسماً في جهة واحدة فقط كالحط مثلاً لاستحالة كونه محيطاً بالجسم بكيفية فهو إما منقسم في جهتين وفي الجهات كلها وعلى الأول يكون المكان سطحاً عرضياً لا متنازع الجزء وما في حكمه ولا يجوز أن يكون محالاً في المتمكن لما سر بل فيما يحويه ويجب أن يكون مماساً للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته ولا لم يكن ماثاله فهو السطح الباطن من الجسم لحوى المماس للسطح الظاهر من الحوى وعلى الثاني يكون المكان بعد منقسماً في جميع الجهات مساوياً للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر سارياً فيه بكيفية فذلك البعد الذي هو المكان إما أن يكون أمراً موهوماً يشعنه الجسم ويمثلوه على سبيل التوهم كما هو مذهب المسكائين وما أن يكون أمراً موجوداً ولا يجوز أن يكون بعداً مادياً قائماً بالجسم إذ يلزم من حصول الجسم فيه تداعل لأجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتتمالات على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق وما العامة فانهم يطلقون

(عبد الحكيم)

(قوله والبعد إما موجود أو مفروض موهوم) أي مع قطع النظر عن دلائل الوجود (قوله وتوضيح الخ) لما كان في اشتراط الاستيعاب وكونه ماثلاً لكون الملاقاة بينهما لم فيكون المكان بعداً أو مماساً للأطراف سطحاً حواء أراه التوضيح يشتمل على لوجه العنى بحيث لم يبق فيه اشتباه (قوله فانهم يطلقون) قد عرفت فيما سبق من الشفاء أن لا عيب عندهم إطلاق المكان على ما يكون فيه الشيء وإن لم يستقر عليه

لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون لارض مكانا للحيوان دون الهواء
 المحيط به حتى لو وضعت لدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يحملوها مكانها لا القدر الذي
 يمنعها من النزول لا احتمال لا أول ثم هي المكان (السطح الباطن من الطوى المماس
 للسطح الظاهر من الصوى وهو مذهب رسطا ليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن
 سينا والفارابي) واتباعهما (والا) أي وان لم يكن المكان السطح (لكن هو البعد لما مر)
 آفا من أنه لا يخرج عنهما (وانه) أي كونه بعدا (محال اما) البعد (المفروض فلما مر) من
 (أنه موحود) بانوجوه لاربعة لدلة على ذلك (واما) البعد (الموجود فوجبه) الأول
 (ن) ذلك (البعد ما ن يقبل لانه الحركة) لاينية (أولا) يقبلها (واقسمان باطلان

(قوله على ما يمنع الشيء من النزول) أي ما يستقر عليه الشيء ويقع عليه اعتماده والنزول غير السقوط
 فلا يرد أنه يريد أن يكون الحجة الذي علق به الحجة من رأس مكانه وكذا القوة العسدية المصعدة
 للحجر وليس كذلك على أن المقصود بين الاستلاق لا التعرف لجميع المتابع والدرقة بحركة رأس من
 حائط ليس فيه حش ولا عصب

قوله (ن) يسلطه في الحركة) القبول قد يطلق بمعنى الامكان كما يقال مذهبة تقبل الوجود
 والعدم لأنه وهو انما ذهب الى البعد ما ان يمكن له الحركة بغير في ذاته ولا يمكن له تدوير الى ذاته
 ولا واسطة من اشتق معنى الأول يريد بذلك وعلى الثاني مع انصافه بالحركة فلا يرد أنه ان يريد
 بعدم قوله ايضا أن يكون ذاته مقننا للبعد الموصوف بالبريد غير خاصه لحوز ان لا يكون مقتضيا لما هو
 ولا لمدته وأن يريد به عدم انصافه بالبريد بغير في ذاته فلا يرد أنه معارض قول الجسم بالحركة
 لحوز ان يكون بعدا قابلا لم يمنع الجسم من لم يكن قابلا لها بدنه

(قوله على ما يمنع الشيء من النزول) لا صرح ان يقول ما يعتمد عليه شيء ويمنعه من النزول
 الافتقار على الثاني يوهن أن يكون الحجة الذي علق به الحجة من رأس مكانه عند العسدية وكذا القوة
 لفسرية المصعدة للحجر وليس كذلك وعلى أن المقصود بين الاستلاق لا التعرف لجميع المتابع والدرقة بحركة رأس من
 لا يكون السهم النافذ في الهواء والمصدر فيها من السماء والارض وكذا الحجة المتحركة بالفسر في حيزه
 فوق في مكان ادليس لها في تلك الحجة موضع يمنع من النزول وهو يمنع فاما متاعه كالا بها متحركا
 والحركة لا يرد أن يكون عن شيء الى شيء ومنه لا شئ واليه هو المكان كذا في الانكار

(قوله حق لو وضع لدرقة) لدرقة رأس من الحائط ليس فيه حش ولا عصب

(قوله بالوجود لاربعة لدلة على ذلك) على أسد الله لا يهاه عندها انها مسهب على وجود امكان والا

فقد سبق ان لم يعد لذلك هو الضرورة العقلية

اما الاول فلانه لو قبل البعد (الحركة) لانبية (فن مكان الى مكان) ذل معنى للحركة الانبئية
الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) أى لذلك البعد لدى هو المكان (مكان) آخر
هو بعد أيضاً وينقل الكلام اليه بأنه يقبل الحركة الانبئية فله مكان ثالث (ويتسلسل) فيكون
هناك ابعاد غير متناهية متدخلة بعضها في بعض (وأنه محال) بالضرورة (وكيف) لا يكون
محالاً (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتفاءه) لانه اذا أمكن انتقال
كل واحد منها أمكن انتقال الكل من حيث هو كل أيضاً لأن ترى أنه اذا خرج كل واحد

(قوله فلانه لو قبل الحركة الخ) حاشية به و يمكن له الحركة لا يمكن له ان كان و يمكن له
لمكان لا يمكن احده وهو وجوده غير متناهية و يقبله يمكن دارم من فرض وقوعه محال بطر
في ذاته لكنه يدرم المحال فيدفع ما نوههم من ان قبول الحركة لا يقتضي وقوع الحركات بالفعل حتى
يبرم ان يكون له مكان آخر بل امكان المكان وهو لا يستلزم التسلسل

(قوله ألا ترى الخ) وذلك لان المراد بخروج كل واحد خروج كل واحد سواء كان مختصاً مع
آخر أو لا فاداً خرج كل واحد من المخرج الكل وليس مراد بخروج كل واحد بشرط لا يرد
عن الآخر حتى لا يستلزم الحكم على كل واحد الحكم على الكل كما في قولنا كل رجل يشبهه هذا الرجل

(قوله ما الاول فلانه لو قبل البعد الخ) حاشية به بختيار الشق الاول وجميع لزوم الاستسناد لان
قبول الحركة عبارة عن امكان لا معنى للاحتمال من مكان الى مكان وهذا الامكان يقتضي امكان ان يكون
للمتصرف مكان لا وجوده فلا يدرم التسلسل وفيه امر لان لزوم التسلسل ونعمق ابعاد غير متناهية ليس
باعتبار انصاف كل بعد بالحركة لا يوجب بالفعل حتى يرد ما ذكر من اعتبار ان الة من الحركة لا يند
ان يكون متصلاً بمتناهية بل لا يمتنع ان يكون كالحرداد لا يكون قديماً أصلاً و الجسم أيضاً معروف
به وسيصرح اثنان في الاطيات بان امكان لا يمكن حصوله الا في مكان ولهذا استدل المحققون على ان الله
عالي ليس بمكانى بأنه لو كان كذلك لم قدم امكان و حاشية به بختيار على أنه يستحيل ان يكون نوع
في بعض أحيان وجوده مما لا يتحقق له مكان وفي بعض من متصلاً والصهر ان المعلاء يتفقون عليه نعم
يمكن ان ينقص الدليل بالبعد غير ذاته ان قديماً به لزوم التسلسل ولا فائدة لاحدا من البعد أيضاً فهو
جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين بالبعد

[قوله لانه اذا أمكن اسفال كل واحد] قد يتبع التزم به بناء على ان مكان كل درجة في نفسه لا ينفك
امتناع الكل كما أشرنا اليه فيما سبق

(قوله ألا ترى انه اذا خرج كل واحد من مكانه) مراد من خروج كل واحد من الاحراء العينية عن مكانه لا استلزام
خروج المجموع من الفرق بينه وبين ما نحن فيه فبخرج كل حرة فيما نحن فيه الى مكان غير مكان حرة آخر
بالضرورة لتعديق الامكنة وتداخل الاعداد على العرص ولا كذلك فيما ذكرته فهذا هو منشأ الفرق فيتمثل

عن مكانه فقد خرج الكل (وله) أي للجميع (مكان فذلك المكان داخل في (تلك) الامكنة
لأنه أحدها وخارج عنها لأنه ظرف لهذا هذا خلف لأنه جمع بين التقيضين (وما)
القسم (الثاني فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة (لذاته) فالجسم (أيضاً) لا يقبلها لما فيه من البعد
فإن حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد و لحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع
حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله
ياها (فكذلك المروم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل به توجه (الثاني) أنه (لو كان
المكان هو البعد والجسم بحد حال فيه) هذا حصل الجسم في المكان فبعدم البعد في الجسم في البعد الذي
هو المكان (ذ لا يجوز أن بعدم البعد ان مما حال كونه حاصلًا فيه ولا كان المتمكن الممدوم
بانعدام لازمه حاصلًا في مكان ممدوم ولا ان بعدم أحدهما ولا كان المتمكن الموجود في
مكان ممدوم أو بالعكس وإذا كان البعد ان موجودين معًا فبعدم أحدهما في الآخر (فيجتمع
في الجسم بعد ان) متداخلاً (وأنه محال بالصورة) لأن كل بدين فهما لا محالة أكثر من
أحدهما وتداخل المقادير من حيث أنها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كانت ذلك
موجباً للاتحاد ورفع التعدد في نفس الامر أو للاتحاد في الوضع وقبول الإشارة (ولو جاز)

(قوله فلأن البعد ان لم يقبل الحركة لذاته) أي لم يكن له الحركة بطرا إلى ذاته على ما مر

(قوله والا كان متمكن الخ) والتالي مثال اكون كل منهما موجودا ومشارا اليه

(قوله من حيث ب موصوفة) وأما تدعيم من حيث ا ب بست موصوفة بالعظم فواقع كذا حد

خططين من حيث العرض وتداخل السطحين من حيث العمق

(قوله فالجسم أيضاً لا يقبل البعد من البعد) فإن قلت عدم قبول الحال في الحظم لحركة لذاته

لا يستلزم عدم قبول الحظم بها لا يرى ان العرض الحال فيه لا يقبل لذاته وهو كان لازماً للجسم مع ان

الجسم يقبلها فبعدم قلت مدرك متى على توجه ان اد من قبول الحركة لذاته القول له بالاستقلال

وليس المراد بذلك ان المراد به تحقيق قابلية الحركة ود ب ذلك الشيء ولا يجيد لحركة بالاستقلال والتعية

ولاشك في تحقيق هذه القابلية في العرض الحال في الجسم لانه اذا لم يقيد لحركة بالاستقلال لم يلزم على

تقدير تحقيق القابلية المذكورة أن يكون للمكان في مكان آخر حتى نستدل الامكنة لما سيصرح الشارح

في الفرع الثاني ان المنعرج بالعرض لا يراه مكان ب قول البعد الذي هو المكان جوهر فلو قل ان

الحركة كان حركته بالذات والاستقلال قبله له مكان آخر وهذا لا يقتضي تقييد الحركة في الشبهة

بالاستقلال كما لا ينبغي على البعض ووسم مقامه في ان يكون هذا جواباً آخر غير ما ذكره المصنف فتأمل

تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الإشارة الحسية (لجاز تداخل العالم في حيز خردلة) بأن يتقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبديهية (وأيضا فانه) أي امتناع التداخل (حكم ثبت للمتعيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجزئات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده (دون المادة) اد لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين أو مجردين أو مختفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة وأيضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية أي لو جاز تداخل البعدين لجاز تدخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتعيز بالذات. فيجب أن يكون كل من المتعيزين بالذات منفردا بجيز على حدة والتعيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضية للعيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم لو اُحد قد يتداخل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في المكانين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للعيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابداد للعيز ظاهر فليس مقتضى للعيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابداد فاذا لم يمنع تداخلها لم يمنع تداخل الاجسام أيضا (وأيضا فانه) أي تجوز التداخل بين الابداد (يرفع الايمان عن الوحدة الشخصية) ويقدر في الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين الشخص (ذو عين) بل أذراعا كثيرة ويجوز على تقديره أيضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل أشخاصا متعددة ويرتفع الوثوق من أمثال هذه البديهيات وانه سفسطة ظاهرة (وأيضا فانه يلزم) على تقدير

(حسن جلي)

(قوله وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض) وما صورة النوعية فهي كونه محصورة بجوار النوعية بالوحدة في الجسم المتضمنة لجبره فمقتضية لتعين ذلك مقتضى لا يمان حيث ذاتها وما هيها بدون وجودها في الجسمية تقتضى حيزا ما

(قوله كون هذا الذراع المعين ذراعين) فيه بحث لان هذا من العاديات التي يجزم بها مع جوار خلاصها فلا تجوز والحكمة بتعدد البعد عندهم شاه على اهم أقنوا دليلا على ذلك برعهم فلا اعتداد بحكم الحس بالوحدة ههنا تعارضه مع البرهان كما لا اعتداد لحكمه بأن الجسم موجود و اُحد وأما حكمه بوحدة الذراع فغال عن المعارض يجزم به عادة

بداخل البعدين (جنماع الثانيين) فان ذلك البعدين متماثلان قد اجتماعا في مادة واحدة
 (وقد أبطلناه) فيما سبق (و الجواب عن (لوجه) لاولنا نختار ان البعد الذي هو المكان
 (لا يقبل الحركة) لا يبية (قوله فلا يقبلها الجسم) ايضا لما فيه من البعد قلنا هذا للزوم
 (ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بمادة) حال فيها (و) البعد (الذي فيه الجسم) أعنى
 المكان (قائم بنفسه) غير حال في المادة (ونهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم
 قبول أحدهما الحركة عدم قبول الآخر ايها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة (وما
 يقال) في ابطال كون المكان بعدا قائما بنفسه (من أن البعد قد اقتضى) من حيث هو هو
 معنى لذاته (القيام بالحل) والحاجة اليه (ولا الاستغنى) في حد ذاته عنه) أي عن الحل
 والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه)
 أي في الحل أصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد
 قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا
 اليه لذاته ومقتضيا للقيام به (وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك) أي حالا في المحل
 قائما به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعدا قائما بنفسه
 حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناء) حدير للمستدأ الذي هو قوله وما يقال يعني أن
 هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مبنى كالوجه الاول (على تماثل
 لابعاد) المادية وبجدة وقد عرفت أنه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني) ان لا نسلم

(عند الحكم)

(قوله وانهم) مختصين بالحقيقة (د) لا تخاف من الجوهر والعرض والحجب وان كان يكفيه مجرد
 حوار الاختلاف لانه مع لانه ما كان قائما يكون ما كان السمع لا البعد تعرض لاسات الاختلاف
 (قوله انه بمرح) و سم الثمانين محور ان يكون الاختلاف في قلوب الحركة وعدمه راجعا الى
 الامور الخارجية اللازمة لها لا من حقيقتها المتعينة

(قوله اد لا واسطة بين الحاجة) قد عرفت اسكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق

(قوله لا يتصور حيلولة فيه) ساء على ان الحيلولة يقتضى الاحتياج اليه لذاته هكذا قالوا وفيه نظر
 [قوله ان لا نسلم حصول اجتماع البعدين الخ] حسنه ان أردتم محمولها في جسم حلوطها فيه
 تسلازمة مجموع لان التلازم من الممود هو انه حل لا الحيلولة والائتداد في الوضع وان أردتم مجرد
 جنماعها في الجسم ونعودها فيه تسلازمة مسمية وبعلان التالي محمول فان الضروري ان كل بعدين

احتجاج البعدين في جسم) على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان (ل) نقول
 (بعد هو في الجسم بلازمه) وهو حان في مادته (وبعد فيه الجسم به رفة) وليس حالا في
 مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخل
 (وامتناع ذلك) أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد (ممنوع) ودعوى
 الضرورة غير مسموعة (للتحالف في الحقيقة) لما عرفت من تنافي لازميتهما أي جواز المفارقة
 وامتناعها (ون اشتركا في كونهما بعدا) انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتدخلهما
 (ومنه) أي وبما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم أنه لا يلزم) من جواز
 تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين
 (فانه) أي الذراع (عبارة عن البعد الحل) في المادة والتداخل في الاعداد المادية محال
 وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم أيضا أنه لا يلزم تحوير تدحل العالم في
 حين خردة وان البعد المجرد ليس متعيزا بذاته حتى يقتضي انفراد به بجزء كالمادي بل
 لجرد هو الحيز نفسه (و) أنه (لا يلزم اجتماع الاثنين) لان البعدين متخالفان في
 الحقيقة مع أن أحدهما حال في المادة دون الآخر (وبالجملة فالادلة) المذكورة على
 امتناع تدخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان (فرع تماثل البعدين) المادي
 والمجرد (ولانية ول به عاقل) لان أحدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف
 يتصور تساويهما في تمام الحقيقة (فروع) على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان
 كونه بعدا كما تحققت (الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء) فان
 سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به (أو أكثر) من سطح واحد كالخبر الموضوع على

ماديين فاما أكبر من أحدهما واما د كان أحدهما مجردا قائما بنفسه والآخر مد قائما بالجسم وينطبق
 أحدهما على الآخر بحيث لا يزيد القدر مطلقا نظري وما من من تداخل تقدير من حيث هما
 موصوفة بالعلم بدبي لا استعانة ولا تعدت في ذلك من مادي ومجرد في محل الذراع غير مسموعة
 لم لا يجوز ان تكون المانع من النفوذ عظم المقدار مع كونه في مادة لا كونه موحدا لكثافته

(قوله و امتناع ذلك) أي امتناع النفوذ وتداخل بين البعد مادي والبعد المجرد (رد الشارح هذا
 الجواب في حاشية التحرير بما حاصله من ملأ امتناع التداخل هو الانصاف والعصم والامتداد وهذا الانصاف
 موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما أيضا

لارض فانه) أى مكانه (ارض وهواء) يعنى أنه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته و سطح الهواء الذى فوقه (الثانى) من تلك الفروع (أنه قد يتحرك السطوح كلها كالسلك فى الماء الجارى) فانه اذا كان فى وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحداً أو مركباً من متعدد متحركاً بتسمية حركة الماء، ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالمرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر (أو) يتحرك (بعضها كالحجر الموضوع فيه) أى فى الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح لارض الساكن و سطح الماء المتحرك (أولاً) يتحرك أصلاً ليكون المكان ساكناً وهو ظاهر (الثالث) من تلك الفروع (أنه قد يتحرك الجوى و المحوى معاً) اما متوافقين فى الجهة أو متخالفين فيها (كالطير يطير والريح تهب) على الوفاق أو الخلاف (أو) يتحرك (الجوى وحده كالطير يقف والريح تهب أو) يتحرك (المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف) وقد يقال اذا تحرك

(قوله سواء فرض واحداً أو مركباً من متعدد) سيجي في بحث الكيفية ان السيلان عبارة عن تدافع لاجزاء سواء كانت متعاضدة فى الطبيعة متواصلة فى الجوهر أو متوصلة فى الطبيعة أيضاً فعلى الثانى يكون مكان السلك فى الهواء الجارى واحداً وعلى الاول يكون متعدد بخلاف الطير او اوقفه فى الهواء الزاكد فان مكانه سطح واحد وبعض السطرين لم يهوا فوقه و هو فى حيز من بعض (قوله متحركاً بتسمية حركة الماء الخ) ما دام ذلك السطح المحيط به ساكناً لم يتغير مكانه من السلك و اذا فارق منه يصحله دلك السطح فتدبر فانه قد سهى فيه بعض (قوله وقد يقال الخ) هذا مدفوع بان المقصود انه لا يلزم ان المكان لا يتحرك مع الحركة بل انما هى ذاتها، فلو لم يتحرك مع الحركة لكانت خارجاً لا باقية ولذلك قاله الاول

(قوله سواء فرض واحداً أو مركباً) اذا اعتبر الجاهل بالسلك المحيط بمركب من سطوح و قد يقال يجتمع بل مع ستة سطوح و اذا لم يعتبر كما يدل عليه اعتبار السطح المحيط بالغير واحداً على ما سبق الآن فالتركيب من يعتبر بعض محيط السلك شك مدحلاً فى الهواء كالحشب ثم الظاهر فيها ذكر ان سطوحاً يتلانى و يصحله و يحدث سطح آخر فاعلاق الحركة مساحمة وكذا الجوى المستوي الموصوع فى الهواء يصحله جميع سطوح مائه

(قوله ولما كان حركة السطح الخ) فان قلت يلزم من هذا أن لا يلزم للعالمى فى السمية ان يتحرك مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتدال الحركة العرضية بل أنه قد يتحرك بالذات فلا يفارق المكان

(قوله والريح تقف) الظاهر ان يقصد الهواء يقف لان لريح هو الهواء المتحرك فلا معنى لوقوفه مظهراً

الطير انخرق هوء من قدامه والنأمن من خلفه اذ لا يجوز خلأء عند أصحاب السطح فيلزم تحرك لمواء من تحرك الطير ءلاولى ان يمثل بكرة تناس بمعدبها مقع كرة أخرى وبمقعرها بمعدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة مسحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتى الحاوى والحوى وحده (لاحتمال الثانى انه) اعنى المكان (بعدم وجود ينفذ فيه الجسم) ويطبق بعده عليه ويسمى بمدا مقطورا لانه فطر عليه البدنية فانها شاهدة بأن الماء مثلا نما حصل فيما بين أطراف لآءاء من الفصاء لا ترى ان الناس كلهم ماكون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان الفاعلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلأء هذا البعد عن الاجسام وهم أصحاب الحلاء وفرقة تمنعه (وهو) أي كون المكان بعدا موجودا (مذهب افلاطون) كما هو المشهور (اما أنه) أى البعد الذى هو المكان (موجود فلانه متقدر) أي يقبل التقدير (بالصف والثالث والرابع) وغير ذلك (وبتفاوت) بازياة والتقصان (فان ما بين طرفى الطاس اهل مما بين طرفى -ور المدينة بالصرورة ولا شئ من المعلوم متقدر ومتفاوت) لا يقال ذلك التقدر والتفاوت أمر فرضى فان العقل يلاحظ

(قوله فيكون مثالا لكل واحدة) وان كان الحركة وسعية فان لمصود بيان الاختلاف بين السطح والبعد في الاحكام المذكورة بان البعد لاحركة له أصلا

(قوله فطر) أى خلق

(قوله ماكون بذلك) ويقولون متعاقب الاجسام لمحسورة في الآءء عليه

(قوله فلانه يتقدر الخ) الاخصر فلما مر الا انه آماد

(قوله ءلاولى ان يمثل كرة الخ) لتمام المساوى في الحركة لايبه فالتحريك بالكرة المدكورة ليس بذلك ومثلا ليطبق للمعدم الماء مثالى للكبور سكوس لشدود رأسه اذ قطع فان مكانه السطح الءائم بالكوز فقد تحرك الحوى وأما الحاوى اعنى ذلك السطح فهو واقف

(قوله لانه فطر عليه البدنية) وقيل لانه يشق فيه محل فيه الجسم بماله من البعد وهذا البعد عند الفاعلين به جوهر قابل للاشارة الحسية عبر مقارن للذة مقدرة الابعاد الحسية الحلة فيه فكأنه أمر متوسط بين اءاءين اعنى الجواهر المجردة الى لا تقل شارة حسية والاجسام الى هي جواهر كشيء ثم هذا البعد مجرد مسد لابعاد الاجسام ناسرها فهو اءء تقدر فطر المءء الاعظم وكل بعد الجسم مدسوق على بعض من ذلك البعد المجرد

(قوله لا يقال ذلك التقدر والتفاوت الخ) الحق في الجواب على ما أشير اليه في مباحث الرمد مع

وقوع شئ فيا بين طرفي لطاس وبحكم بانه قل من الوقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر
كل واحد من الواقعين المفروضين بالنصيف الثلثين وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما
بين طرفيهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك
الفرض وكذا الحل في قول التقدير (وما أنه) أي المكان (هو البعد) لانه لو لم يكن البعد لكان
هو السطح مامس (من أنه لا يخرج منهما) وانه (أي كون المكان هو السطح) باطل لوجوده
لاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لو حجب ن يكون كل جسم
مغفوقا بجسم آخر أو باجسام متعددة وأيما كان فوره كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تاهي
لاجسام وسنظنه لا يقال لاسلم) لزومه لانه لا تاهي الاجسام (ان تتهي الى جسم لا مكان له فان
محدد للجهاز المحيط باسواء من الاجسام) عندنا ليس له مكان لوضع فقط فان حركته
وضعية تقتضي تبدل لاصواع دون لامكانة (لانا نقول كل جسم هو متعيز مشار اليه
بها وهناك ضرورة) ولخير هو المكان وكذا المشار اليه بلطف هنا وهناك ليس الا المكان
وكل جسم في مكان فوجب ان المكان عبارة عن البعد ليم لاجسام كلها دون السطح لاستزامة
ان لا تكون لاجسام متناهية وان لا يكون للجسم محيط بماء عده من الاجسام في
مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا (ليس الحكماء لما أثبتوا لخير
الطبيعي للاجسام) فلو (نحن) نعلم بالضرورة ان كل جسم لو غل وطمحه لكان في حيز
فقد عترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنو عليه اثبات
المكان الطبيعي اما بالمسوا ذلك ونكروه حين ائتموا به فالفائقون بان احدد لا مكان
له مافصون لانفسهم فيما دعوه هناك بل نقول (كيف) لا يكون له محدد مكان (وان
لمركبة لوضعية) التي لا تقتضي تبدل المكان (بما تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو
مجموع (وما نصفاه المتبايزان بحسب ما تعرض لهما من كونهما فوق الارض أو تحتها)
فلاشك انهما (يستبدلان المكان ولهما نفسة) من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء

(قوله لان نقول الخ) هذا الجواب لا يتم وقره لاعتراض من قوته التفاوت والتقدير باعتبار تفاوت
الاجسام الى شدة تسعدها حتى وفرض عدم تلك الاجسام نتى التفاوت والتقدير

كون قول اربعة والنقص من عوارض الوجود لا يرى ان ما بين العوالم وبين سببها محدد عليه السلام
اقل مما بين يومنا ويوم الطوفان

عدد تستبدل بمكانها بآخرى من حركته بالاستعداد (ولو كان أجزء المتحرك
بالحركة لدورية ليس لها نقله) من مكان إلى مكان آخر (لم يكن بقمر والشمس وسائر الكواكب
ولا المكانها) الذي ركزت هي فيه (بطله) أصلاً لأنها لا تستبدل سطوعاً بسطح (والضرورة
تبطله) ألا ترى أنها نارة فوق لارض وناره تحترق وكيف لا تكون مسفة من مكان
إلى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها وذا كان كل جزء من أجزاء العدد في مكان ومستبدلاً
بسبب حركته لوضعية مكاناً آخر كان العدد كله في مكان مركب من مكانه أجزاء
فوجب أن يكون المكان هو العدد دون السطح هذا وقد قيل إن الخبر عندهم ما به
تمايز الأجسام في الإشارة الحسية وهو أعم من المكان مساو له لوضع الذي يتدر به العدد
عن غيره في الإشارة فهو متعيز وليس في مكان ولا بعد في أن تكون الحالة التي تميزه في
الإشارة الحسية عن غيره طبعية له وإن لم يكن شيئاً من وضعه ونسبته بالقياس إلى مكانه
مراً طبيعياً وأيضاً لهم أن يخصصوا قولهم كل جسم هو متعيز بالأجسام التي لها مكان فيخرج

(قوله ما به غير ع) أي يكون لإشارته حسية إلى جهة غير لاسره في الآخر
(قوله وهو أعم من المكان) قال الخليل العنق في شرح لاسره أن وضعها هو طبعها العارضة
للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض الأجزاء هو بطله أي متعيز من مكانه بسبب نسبة أجزائه الحسية
إلى غير الحسية لانه مما يميزه تأثير غريب وأما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يميزه الإشارة
الحسية فهو أمر يقتضيه الحسية الحسية في طبعه إلى واسم لا يصدق به ما يقع تحتها انتهى ولا شك في أن
لوضع هذا المعنى عارض لكل جسم وهو حتى وضعه بالحس الحسي أعم من وضعه في طبع الأجسام
على ما في الساحت المشرقية لكل جسم وضعه في مكان الأفق وضعه في مكانه في السطح
معنى قوله وهو أعم من المكان وما يلحقه إلى اعتبار عمومته

(قوله لهم أن يخصصوا) أي جواباً عن خبر أن الخبر هو المكان والكلية مخصوصة بحدودها
بشرعية الإشارة حيث قال إن الجسم في وضعه يمكن له من وضع معين حيث لم يزل
كل جسم في وضعه لا يزل في وضعه يعني المكان به في السطح كيف وقد سبق

(قوله لسوله اوضح الخ) في بيده كلامه إشارة إلى أن الوضع معين طبعه التي يميز بها الجسم
في الإشارة الحسية والمقولة التي هي إحدى الأحاسيس العائيه كما مر فإن قلت ذاك الخبر في العدد هو
الوضع في طبعه التي يميز بها الجسم في الإشارة الحسية فدم كيف يميز طبعه في سائر الأجسام وثبت
فيه الخبر بمعنى المكان فلت لضرورة أن الجسم المتدر في الإشارة الحسية الكثر عن حركته بحيث
يوجد فيه الخواص مشتة للمكان

عنه مالا مكان له وان يقولو ان المشار اليه هنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية وحينئذ تندفع المناقضة ايضا واما حديث أجزء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يمرض لها حركة خارجية قطعاً وان كانت موجودة بالفعل كالأكواب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها المعلوم من حالها بالضرورة تبدل أوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعاً للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى المكان فليس مما عزم بالضرورة (الثاني) من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح (انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن) حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللامر يذهبى البطلان (وما بيان الملازمة فهو ان الطير اوقف في الهواء) أي الريح الهابية (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان هو السطح (حركته) في تلك الحالة (ذليس الحركة) الاينية (لا يستبدل المكان) بمكان آخر (ولا شك انه) أي الطير في تلك حالة (يستبدل للسطوح) محيطه به (المتواردة عليه) فيكون متحركاً حركة اينية باستبدل الامكنة (وان الامر متحرك) لما عرفت (ويلزم)

ذلك الافتضاء في المحدد وان المحيط مدحلا في ذلك

(قوله ان اشار اليه هذا وهذا) فيه أن لا بد من هذا يعني ستة لحام اليه باطرافه وسنة الجسم الى الوصف لا يقتضيه العمل السليم فلو كان جووا ان كل جسم فهو مشار اليه في حده ولا يعلم انه مشار اليه بهذا وهناك

(قوله تلك الاجزاء مفروضة) أي حركتها لان جس اجزاء ليس مفروضة

(قوله وان كان موجوداً بالفعل) أي مع وصف حركته

(قوله في الهواء أي الريح) الهواء في اللغة الهواء في طلاقهم تحدد العاصف فعل اول تعبيره بالريح بدكر المحل واراده الحاد يصح توصيه الهابة على ان في تلاتة الى ان ثابت الصفة مع ان الهواء مذكر بتأويله بالريح

(قوله فلا يمرض لها حركة خارجية) الذي مر ان دور الاجزاء محقق ومرضية جزئياتها وان تحقق لذات يكتفي لغرض الحركة الخارجية وسبب في هذه الكلام في مدح لاين على رأي العلاسفة (قوله أي الريح الهابية) انه قد تعبير الهواء بالريح على وصفه بالهبوب مع ان الطاهر التأخير لان الريح هو الهواء الهاب اسارة الى وجه ثابت الهابة به عن قوله الهواء بالريح والريح يؤثرت قال الله تعالى ريح فب عذاب اليم والان المتعارف وصف الريح بالهبوب

من كون المكان هو السطح (سكونه) في حال حركته (لأنه غير مستبدل للسطح) لذي هو مركزه من ملكه وكذا حال فيما نقل من بلد إلى بلد في صندوق (وقد يجاب عنه) أي عن الوجه الثاني (بمنع للملازمة) أي لا نسلم أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غير تام (فإن الحركة) لاينة ليست مستبدل الامكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة إلى الأمور الثابتة) سواء تغيرت هناك النسبة إلى الأمور المتغيرة أو لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) أي تغير النسبة إلى الأمور الثابتة (غير حاصل في الطير) لو اتفقت فلا يكون متحركا مع توارده السطوح عليه بل يكون ساكنا (حاصل في القمر) وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما (و الجواب) عن هذا الجواب (أن تغير النسبة) إلى الأمور الثابتة (معان بالحركة) إذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته إلى الثابتات وإذا كان ذلك التغير معنلا بالحركة (فعدمه عدمها) أي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معنلا بعدم الحركة وهو السكون وإذا كان وجود التغير معنلا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة وإليه أشار بقوله (لأنه حقيقتها) أي التغير معنل بالحركة لا أنه حقيقة الحركة فسقط المنع ونعين كون الحركة مستبدل الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال إن كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم إبطاله نعم لا إذا ثبت مساواته للمنع (والجواب) في الجواب عن لوجه الثاني (أن الحركة) الموجودة (عندهم) في الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من أول

(قوله وقد يقال الخ) أي لاسم سقوط مع الملازمة لأنه تعالى للسند وهو لا يستمر رفع مع لا إذا كان مساويا له وهو ليس كذلك إذ محذور أن يسد مان الحركة عبارة عن استدلال الامكنة من ائتمكن فيها

(قوله في صندوق) بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع مظاهر ذلك الجسم المنقول (قوله والجواب أن تغير النسبة معنل بالحركة) فعدمه عدمها فإن قلت قد كان التفسير معنلا بالحركة وجوداً وعدمها يكون مساوياً فكيف يمكن أن يوجد الحركة بدون التفسير والنظر الوافق قلت استدل لم يدع وجود الحركة في الطير المذكور في نفس الأمر بل لوجه من تفسير المكان بالسطح شاذ كونه وجه آخر لعدم التفسير المذكور وليس بصائر للاستدلال

المسافة الى آخرها) هي ثابتة في كل حدى من حدودها ولو لمة فيما بين المبدأ والمستهي ومن
المعلوم في هذه الحالة ليست عين استدلال لامكنة بل هي التي (تسمى التوجه) والتوسط
يضاً (واستدلال المكان من لو دما) أي من وزم لحاله التي هي الحركة لا عينها (فلا يتم
لدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللام في الطير لو فف وجود المازم فيه أعني
حركة لجواز أن يكون اللام نعم فان استدلال الامكنة اذ كان ناشئاً من الممكن فيها

(قوله فان استدلال لامكنة الخ) في الشبهة ثم به ليس متحركاً فلا به ليس مبدأ الاستدلال فيه
واشعر في الحقيقة هو لدى مبدأ لا بد من فيه وهو الاول الحكان الاول - ملحوظ فيه من هذه حقي
انه لو كان سائر الاشياء عنده بمكانها لكان حاله ينشأ عن كات الامور المحيطة به والله انه اية ثالثة
كما هي لا من ط عارض كان لدى عزم له يتبدل بانه فيها وأما هذا فيفسر كذلك انتهى ١٤٤ هـ
ظاهر ندفع ما في الشرح المذهب للتحديد انه اذ قيل ان السحاب يحرفا بكراس مثلاً بحيث لم يسق من طهر
مده حره غير محفوف د - فر من يدالي بلد لم أن يكون ساكناً لانه لم يتقبل من مكانه وهو ما من
الكراس وكذا العال في هذه الجدي اذ تحركت حركة مساوية لحركة مده بحيث لم يهراق - صاحب الماء
الاسق له لم أن يكون ساكناً وذلك سعة فلا مدفع له

(قوله فان استدلال الامكنة اذا كان ناشئاً ح) أراد أن يشأ منه شيئاً قريباً فلا يرد ان شخصاً اذا
در عن مده عبر حرج عن مكانه فلا شك به في انه تحرك طواه مشاعته فقد تبدل السطح المحيط به
مع انه ليس يتحرك - حركة بنية هكذا قيل انك د - فلي يرد أن يكون من محفوف بكراس مثلاً بحيث
لم يبق من ظاهر مده حره غير محفوف د - فر من يدالي بلد لم أن يكون - كذا لانه لم يهراق من مكانه
وهو ما من الكراس وكذا الطوت و اده الجدي د - تحركت حركة مساوية لحركة مده بحيث لم يهراق
صاحب الماء الملاصق لم أن يكون ساكناً وذلك سعة فلا مدفع له وأقول ان الجواب عن الثاني فظاهر
لان فرض مساوي حركة الطوت وحركة مده الجدي فرض محل على أصل الاستدلال ما - يعني من
الدليل الدل على شرط ما - وقفة خارجية في كل حركة وهي مشابهة في حركة الطوت على التصور
للكور والطموم هم الذين يستدلون بوجوه انه كورة على أن مكان هو اده الموجود المحرك على
فلاطون ومن حه قانون استعمله مرون اند كور لهم لأن يورد الشبه من طرف المتكلمين مده
على عدم تمعية دليل اشتراط معاوقة وما عن الاول اده سليم أن سطح الكراس لم كور مكان لذلك
لاسا من وجوه الاول انهم أرادوا بسكان في تحريك الحركة الابدية مكان الصديق وور يادسه الى
مجموع اشعرت بالذات وينشأ الثاني انهم أرادوا استدلال الكراس الذي من حبه يتمكن طاب استدلاله
على الفسدة الذي هو كور الجهة مصاداً للتحرك - وبالحقة هو مده التوجه الذي لا يوجد في حال

كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما في الطير الوقت في الريح الهابة لم يكن حركة وما
 القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان تمام اللزم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء اللزوم
 الذي هو الحركة واذا كُنِيَ بأن استبدال المكان متغير للحركة ممكن جرؤه فيه اذ
 ليس بزم من وجود أحد المتغيرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه فلا ثبت بينهما لزوم
 وقد سبق ما ان المعلوم بضرورة من حال القمر تبدل وصاعه تبعا لمحرك فلكه حركة
 وضعية لا كونه متحركا حركة بنية ليجب - بماله من مكان الى مكان آخر (ثالث) من
 تلك الوجوه (انه لو كان) المكان (السطح لزم ان لا يكون) المكان (مساويا للممكن واللازم
 باطل) لان الممكن منطبق على المكان مالم يكن له فيجب ان يكونا متساويين (بيانه) أي
 بيان للزوم (انا اذا اخذنا حتما) كشمعة مثلا (جملناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا في
 ذراع فاذا جملناه صفحة رقيقة) جمد (طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك) أي عشرة
 اذرع ايضا (كان) مكانه في هذه الحالة (صاف ذلك) المكان الذي كان له في حالة التدوير
 فقد ازداد المكان (والممكن بماله لم يزد) وقد يمنع تمام الممكن على حاله لانه قد يختلف
 مقداره بالعمل وان كانت المساحة واحدة (و) ايضا (زق الماء) المملوء منه (اذا صب منه)
 بمضه (كان) ذلك الزق (مماسا للماء بجميع مسطحة) لدخل (كما كان) مما ساه كذلك
 قبل الصب (فقد نقص الممكن) الذي هو الماء (والمكان) عني السطح الباص من الزق

[قوله والقمر فلا يجري الخ] لو أريد دلالة ما اراد في ثم الجواب في القمر أصح مع الإشارة إلى
 ان مشأ علم الاستبدال انه أقام تابع لحركة مد في الاستبدال عليه
 [قوله وقد يمنع الخ] أي أن الممكن يلازم الماء هو المقدر والحجم يمتد بزيادة المكان
 المحصول وانقصه بالتكاثف والمقدار فيها نحن فيه بخلاف العمل وان كان بالقوة واحدا بمعنى أن
 المساحة واحدة

السكون وان وجد طلب الحضور في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا مطلب متعق
 في الصورة المذكورة الا انه تخلف المقتضى مع تخلف زيادة الماء عنه مع السحبين القريب انما ان
 لمصنف نقل في المقصد الرابع من بحث الا كوان على رأي المتكلمين اختلافهم في تحريك الجواهر
 الوضائية من الجسم المتحرك فقد لاسم ان دعاه عدم حركة نفس الانسان المحفوف بالكراس حركة
 بنية سطحة ثم ادعاه عدم حركة مجموعها سطحة ظاهرة فتأمل

(بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صلب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) أيضاً (الحجم اذا حفرنا فيه حفرة) عميقة (فقد انتقص) الجسم الذي هو المتمكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به) وهذا أشد استعالة من المذكورين قبله وقد يجاب بأنه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قارباً، قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة (واعلم ان الموحد في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا رابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد حله الى هذا وجهاً رابعاً من الوجوه الدالة على استعالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تمام الوجه الثالث كما مر دناء (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد انا نعم بالضرورة (ان المكان الذي خرج عنه الحجر) المسكن في الهواء (قلأه الهواء لم يبطل والسطح) الذي كان محيطاً بذلك الحجر (قد بطل) بالسكية فدل على أن المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح لذي بطل (و) كذا يؤيده (أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه) وقد صرح ابن سينا في اثبات الجملة بأنه (أي مقصد المتحرك بالحصول فيه) (موجود)

[قوله قربه] أي قرب الرق

[قوله وقد يجاب الخ] يعني أن المتمكن مادته إنما هو السطح الظاهر لا الحجم والا لكان للأجزاء الناطقة أيضاً مكان وهو سبب الحفرة بزداد كمكان فلا يدرم محدود

[قوله أنه من تمام الخ] لأنه ثبت عدم مساواة المكان المتمكن فيكون داخل تحت البيان المذكور

[قوله نعم بالضرورة الخ] بتدليل أنه يقال انتقل الهواء الى موضع الحجر

[قوله بأنه أي مقصد متحرك الخ] بخلاف مقصد متحرك بالتعصيل فإنه يجب أن لا يكون موحوداً حالة الحركة لا يدرم تعصيل الحاصل كاسيحي في بحث اثبات الجملة أن معنى قوله ان الجملة مقصد متحرك بالحصول فيه بالحصول عنده والقرب منه كاسيحي ولا ثبت أن ما يقصد القرب منه لا بد أن يكون موجوداً حال التقصد بخلاف ما يقصد الحصول فيه فإنه حال التقصد يجب أن يكون معنوياً وحال

[قوله انتقص قربه من الاستدارة] الصاهر أن صغر قربه راجع الى المكان ويمكن أن يرجع الى

الماء ويجعل انتقص قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم بقاء مكانه على حاله للتلازم بينهما

[قوله فدل على أن المكان هو البعد الخ] مسمى على عدم الدلالة بالمصدر وتحد الامكنة بالحقيقة النوعية

فإذا ثبت كون مكان من الامكنة بعد فقد ثبت كون جميعه كذلك

[قوله وقد صرح ابن سينا الخ] اشارة الى أن الكلام الراعي فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجود

للقصد عند حصول المتحرك فيه وأما وجوده عند التقصد فلا

حال الحركة ليتصور كونه مقصداً بالحصول فيه (فالمكان الذي يقصده الثقل) المطلق
 (وهو) الذي يقتضي^١ (أن يطلق مركزه على مركز الأرض) كالحجر مثلاً (موجود)
 حال ما يفرض الحجر متحركاً طالباً للحصول فيه (ولا سطح) هناك موجود يحيط بهذا
 الثقل (وكذا ما يقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذي يقتضي (أن ينطبق محيطه) وينصق
 بمحيط المحدد (الذي تنتهي إليه حركات العناصر) على مفر فلك القمر كقطعة من النار
 مثلاً يجب أن يكون موجوداً حال ما يفرض هذا الخفيف متحركاً إليه طالباً للحصول فيه
 ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون
 السطح المعلوم في حال حركتي الثقل والخفيف (وبصفاً فن المعلوم أن المتمكن مالم
 لمكانه) مطبق عليه (ولا يتصور ذلك) أي كونه مثلاً له (إلا بان يكون في كل جزء)
 من المكان (جزء) من المتمكن دل ون يكون كل جزء من المتمكن أيضاً في جزء من
 المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لأجزاء الجسم المتمكن
 في مكانه مكان أصلاً (وبصفاً فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه) فلو فرض أن
 المكان هو السطح كان الجسم فيه مسطحه دون حجمه وقد يدفن بان معنى كونه مأك أنه
 لا يوجد شيء من مكانه إلا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه أنه يتألف
 في داخل المكان لا أن كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (ورعا دعى) في كون
 المكان هو البعد (الضرورة في ما ذهبناهنا خروح الماء من الأناء وعدم دخول الهواء)
 أو شيء آخر فيه (كان بين طرفه بعد) موجود (لطما) لكونه متقدرا ومحاطا بأطرافه
 ولا شيء من المعلوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجود بين أطرافه (عندما)
 كان (فيه ماء أو هواء) لانا نعلم بالضرورة أن دخول شيء منهما في الأناء لا يرفع ذلك البعد

الحصول أن يجب يكون موجودا

(قوله الذي ينتهي بح) أي يس اسراد بالحد ما يتحدد به الجهات الحقيقية ل ما يتحدد به جهات
 الحركات المستقيمة بحجمه أي بكميته

(قوله بمحيط المحدد) لاصافة بيانية وألمية وتعبيره بتغير فلك القمر ارلة لذهاب الزهرم الى محيط
 الفلك الأعظم المتأخر من العارة لا بقصده الخفيف لمصق واء هو منتهى الاشارات

من اليقين ان ينطق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام لرزي بأنه لاشك في أنه يلزم مما
 فرضتموه وجود البعد لأن هذا المعروف لدى هو الحلاء محال عندنا واللازم من المحال
 جاز أن يكون محالا (وأبضا فاما مقرر ومحدب نسبة سطحيه الي) الجسم (المحيط
 و) الجسم (المحيط) شيء (واحد) لأن المحيط تماس بمقره محدبه و محاط تماس بمقره بمقره
 فكل واحد من المحيط و محاط تماس لاحد سطحيه تمامه فلو كان المحيط بمقره مكانا لذلك
 الجسم المتوسط لكل سطح محدبه مكانا له أيضا لأن نسبتها اليه على سواء (فيلزم ان
 يكون له) في الجسم المتوسط (مكانان) أحدهما مقر محيطه و الآخر محدب محاطه
 (والتسمية لا كلام فيها) أي لا نقول يجب أن يسمى كل واحد منهما مكانا إذ يجوز أن
 يسمى أحدهما في المرف مكانا له دون الآخر (اما الكلام في الحقيقة) وأنه لا فرق بين
 سطح المحيط والمحاط في الحقيقة المكاييه فلو كان أحدهما مكانا للجسم المتوسط لكان
 الآخر أيضا كذلك وقد بدل مقر سطحه و قد شتمل على المتوسط و متلا به بحيث لم
 يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه حيا عنه فذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فإنه
 ليس كذلك فكيف يكون نسبتها على سواء ؟ لا حتم : اثبات في المكان (أنه البعد

رقونه وقد سمعنا من الشيخ [في المرف مكانا له] لا بد من السطح فاما يورد اليه
 مسجلين ويوهم رفع شيء من الأشياء المختصة به وهو فالدق يبقى بعد رفع غيره في الوهم هو
 السطح الموجود في نفسه و كان لا يبقى له قوام وطول السطح هرفنا لطوي و لصورة و السائد الى
 هي آحاد في أشياء مجمعة ثم د توهم الماء وغيره من الاجسام مرفوعة غير موجود في الاله لزم ان
 يكون البعد الثالث من سطحه مرفوعا فثبت نصا موجود عند ما يكون هذه موجودة معه انتهى
 وحاصله ان المرفوع من كل محال لكن المرفوع ممكن وهو كاف في المرفوع ولا يحد في المرفوع
 ما ذكره الامام بذلك

[قوله يسمى أحدهما في المرف مكانا له] اد لا مشاحة في الاصطلاح

[قوله في الحقيقة مكانيه] لأن تماس السطح بالسطح متحقق فيهما

[وقوله وقد يقال] أي لا سم عدم المرف فان حقيقة المكانيه تخصي مثلا : ان كان ثابتا
 ينسب اليه بكلمة في وهو متحقق في السطح المحيط دون المحاط

[قوله وقد اجاب عنه الامام لرزي] هذا الجواب من طرف الدالين بان المكان هو السطح
 ولذا فان الحلاء محال عندنا لان صرف مسكبين اد ليس الحلاء محالا عندهم كما سيأتي الان

المفروض وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسام بحيث لا يتماسان وليس (أيضاً) بينهما ما يتماسهما) فيكون ما بينهما بعد، وهو ما ممتد في الجهات صالخالات يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل (وجوزه التكلمون ومنعه الحكماء) القائلون بأن المكان هو السطح وأما القائلون بأنه البعد الموجود فهم أيضاً يسمون الخلاء بالتفسير المذكور أعني البعد المفروض فيما بين الأجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو لا يجوزون وقول المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في أن ذلك المكالم بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لأمر من التقدير) فإن ما بين الجسمين للدين لا يتماسان قابل للتقدير بالتصنيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيساً إلى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفت ولا شيء من المأموم كذلك ما بين الجسمين المذكورين أمر موحود أما جسم كما هو رأي القائل بالسطح وأما بعد مجرد كما هو رأي القائل به وهذا خلافاً لما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدر لقطعا وإن تقدره هل يقتضي وجوده في الخارج أولاً (وأما) الخلاء (خارج العلم فتعني عيه) لا تقدر هناك بحسب نفس الأمر (طالع) فيما وراء العالم إنما هو (في التسمية بالبعد فإنه عند الحكماء عدم محض) وبني صرف (يتبته) أوهم) وتقدره من هدفه ولا علة بتقديره لدى لا يطاق نفس الأمر خلقه أن لا يسمى بعد ولا خلاء أيضاً (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم (لهم) في ثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل (وجهان الأول أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والأول ما عدم اتصال الاجزاء أو ذهاب الزوايا إلى غير

[قوله وحقيقته أن يكون الخ] فيه سماح لا لزم لحقيقته وحقيقته الفراغ محدود بين الجسمين

(قوله وجوزه) أي الفراغ المحدود بين الجسمين

(قوله متفقون الخ) إنما الخلاف بينهم في الخلاء بمعنى خلو المكان عن الشاغل

(قوله وإن تقدره) عطف على قوله الخلاء فالحكماء يقولون أن التقدير يقتضي أن وجوده كالموجود يمتنعونه

(قوله وحقيقته أن يكون الجسم الخ) حقيقة الخلاء المسموع فيه لا حقيقة الخلاء مصفاً بقرينة

قوله بعد ذكر الاختلاف فيه وأما الخلاء خارج العلم فتعني عليه فلا بد أن لا يكون له معدد ممكن عند المتكلمين

(قوله الأول أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء) فيس دلتها صفحة من حديد ودسا مثله

النهاية) بيان ذلك أن الصفحة للمساء هي ما يكون أجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الأجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام وغير نافذة وتسمى زوايا فإذا فرضنا صفحة بتساوي وضع أجزائها كانت لمساء فذلك ولا فعدم ملاستها ما لعدم الاتصال بين الأجزاء في الحقيقة فهو باطل فإن صفحة جسم وان جاز أن يكون فيها مسام نافذة إلا أنه لا بد أن يكون بين كل متعدين أو بين متعدين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصددده ولا كانت الصفحة عبارة عن أجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وأنه باطل بالبداهة

[قوله متساوية في الوضع] بأن يكون على سعة واحدة بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها أخفض سواء كانت مستوية أو مستديرة فإن الاستدلال يتم بحسب حدت كرة صغيرة بكرة أخرى إذا رفع أحدهما عن الآخر دفعة

[قوله بحيث لا يكون الخ] متعاقب قوله يكون أجزاؤها لا قوله متصلة إذ وجود الفرج الغير النافذة لا ينافي الاتصال بل التساوي في وضعه فيه شارة إلى أن ليس أراد التساوي في الوضع أن يقع كلهما على خطوط مستقيمة ولا من الاتصال الاتصال في جهة بل في جميع من أن يكون في نفسه أو يصاب بعض الأجزاء ببعض

[قوله سواء كانت الخ] فليثبت لا تكون متصلة

[قوله مسام] المسام الثقب

(قوله أو غير نافذة) فلا تكون متساوية في الوضع

[قوله صفحة بتساوي وضع أجزائها] أي صفحة متصلة بتساوي وضع أجزائها في الحسن ولم يذكر قيد الاتصال دلالة الصفحة على الاتصال الحسن

[قوله فإن كانت لمساء] أي في نفس الأمر فذلك المطلوب

قوله سطح متصل أي لا منفذ فيه سواء كان متصلا في جهة أو متقوق بحره محزه من غير منفذ

(قوله والا) أي أن لم يكن بين متعدين من منافذها سطح متصل كانت الصفحة عبارة عن أجزاء

لا تحزى متفرقة بينها منافذ دو كانت في جهة من الجهات الثلاث مسطرة تحقق الصفحة المتصلة

(قوله وأنه داخل بالبداهة) يعني بداهة العقل تشهد من الصفحة ليست أجزاء متفرقة فإن فيها حالة

لرصاص عليه ثم فصلنا أحدهما عن الآخر حصل انقشود سواء ثبت بالاسم ثم لا وضع لا ينطبق

مكارة وأنت خير من مجرد مذكر لا بد أن لو وحدتها مسام جاورها الهواء لم يلزم الخلاء لا لاجتماع

الهواء إلى اثنين مع ارتفاع ذلك لحدت بمسوت رواية لا يصح في انقشود فيكون إمكان الصفحة المتساوية

لكونها أظهر فيه فإن قلب الزوية أو كانت صغيرة جدا دحطب الهواء واحتقن فيها للغائتها ولا يدخلها

لرصاص ونحوه قلت فليثبت لا يتم قوله فتصع فيها أجزاء فليتنامل

(قوله والا فعدم ملاستها الخ) فإن قلت التردد بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير

وأما لوجود الروايات بين أجزائها فنضع فيها أجزاء أخرى فإن انتفت الروايات حصل المطلوب
والا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها أجزاء أخرى فاما أن تنتفي أو تذهب الروايات في
الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول وصارت الصفحة مائة قال الامام
الرازي في الاربعين عدم لاستواء في السطح اما بسبب اختلاف أجزائه في الارتفاع

مأخوذة عن تفكك الاجزاء بخلاف الاجزاء المتفرقة

(قوله وأما وجود الخ) عطف على قوله لعدم الاتصال

[قوله فان انتفت الروايات] ان كانت الروايات من الاجزاء التي لا تحصى

[قوله حصل المطلوب] وهو تساوي الاجزاء في الوضوح مع الاتصال بمعنى عدم المسافة

(قوله ولا صارت أصغر) فيها ما كانت الروايات أكبر من الاجزاء التي لا تحصى

[قوله فاما أن تنتفي] ان تصير الروايات بعد وضع الاجزاء الاولى مساوية للاجزاء

(قوله وتذهب الروايات) أي كل واحدة منها في الانقسام الفعلي الى غير النهاية لانه يبقى في كل
مرحلة منها حاليًا فيقسم الى جزئين متساويين والمراد بالانقسام الفعلي الانقسام الذي يتم بالاجزاء
فيه في الخارج كاختلاف عشرين فاه عنه الشيوخ من الانقسام الفعلي لانه يثبت في الاجزاء في الخارج
ولا يثبت الانقسام الفعلي لان الروايات قائمة لنفسه الوهمية الى غير النهاية لكونها سطوحا

(قوله والثاني باطل) لانه يستلزم في الجسم اشتباه المشاهي أي لرواية عن أجزاء غير متشعبة
بمعنى متشعبة بعضها عن بعض في الخارج وان لم تكن متشعبة

(قوله قال الامام الرازي) الفرق بين التوجيهين ان معنى التوجيه الاول ان اراد بذهاب الروايات
الى غير النهاية ذهب كل واحدة منها في الانقسام الى غير النهاية ومعنى هذا التوجيه ان اراد بذهاب
جميع الروايات في العدد الى غير النهاية مع تحققها في الصفحة بالفعل

فرض تساوي وضع الاجزاء مما لا وجه له لان وجود الروايات لا يتجمع بتساوي قلب فرض التساوي لا
يستلزم تحققه في نفس الامر ومعنى قوله فان كانت مائة انها كانت مائة في نفس الامر كما هو كذلك
على الفرض فلا محذور

(قوله فنضع فيها اجزاء أخرى) هذا حار في اسم ايماء وان لم يذكره هناك لعدم الاحتياج اليه
فان قلب لم لا يجوز ان يبقى فرجة وهمية لا يمكن ان يوضع فيه جزء خارجي قلب الفرجة الواقعة في خلال
فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا يندرج في المقصود اد لا يختص فيه الهواء بحسب الخارج كما
لا يحمي فلا محذور اللهم الا ان يصار الى ان ما أنشئت اليه من الفرجة لدية سفرها يدخل فيها الهواء
لما كانت دون غيره من الاجسام التي لا تلتصق بالفضاء فتدبر

(قوله قال الامام الخ) لظاهر ان المحذور فيها ذكره الامام لعدم تسامي لروايات حسب العدد وفيها

والانخفاض أو بسبب حصول المسام فيه أما لأول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار
يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء إلى سطوح صغار
مستوية والا لذهبت زاوية إلى غير النهاية وهو محال وأما حصول المسام في أجزاء السطح
فإنه وإن جار إلا أنه لا بد أن يحصل بين كل متعذبين سطح متصل والا لزم كون السطح
مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يمتنع مما سنها مثلها
ولا لم يكن لتماس الأجزاء لا تخزي) يعني إذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب أن
يماسا تمامها وأن يماس شي منقسم في جهتين من أحدهما نظيره من الأخرى والا لم
يكن لتماس الحاصل بينهما إلا لأجزاء لا تخزي أصلا (وتم قولون به) أي بتماس الأجزاء

(قوله لا على الاستقامة) أي على وضع واحد سواء كان مستقيما أو مستديرا كما يدل عليه الأسرار
(قوله وهو محال) اد وحود رواية الأمر المشبهة في السطح انتهى محال بالمعروفة
[قوله مستوية] أي متصلة لا انفصاف ولا ارتفاع فيها

(قوله والا لم يكن التماس الخ) لا يعني أن إمكان التماس بين السطحين مذهبى وما ذكره في بيانه مدحور
فيه لأنه إن أريد به التماس بينهما لأجزاء لا تخزي بحيث لا يكون بينهما مسافة فغير لازم أن يكون كل واحد
من السطحين ملساء وإن أريد به التماس لأجزاء متصلة فبعض بحيث لا يكون بينهما مسافة فبعض
مطلوب لأنه حينئذ يماس صفحة متصلة بشيء ويتم الاستدلال بالصواب ثم قوله والا لم يكن التماس الخ
وإن أريد بالأجزاء المتصلة ويقال لزم يكن تماس شي منقسم في جهتين واحدهما نظيره من الأخرى م
يكن التماس في شي من الصور لا بالنقط وإنما لا نقولون به بل نقولون بتماس السطح بالسطح أيضا فإن

ذكره الشارح أو لا فقسام زاوية واحدة منقسم إلى غير ثمانية لكن في قوله ولا بد من الانتهاء إلى
سطوح مستوية بحث لم لا يجوز أن ينتهي إلى سطوح صغار متعذبة ولا ينتهي إلى سطوح مستوية ولا
تذهب الروايات إلى غير النهاية قيل وكان الشارح أي عدل عن هذه الطريقة لهذا الاحتلال ويمكن أن يوجه
كلام الأسماء بعد تسليم أن السطح المعنى لزاوية به به أراد مستوى مالا زاوية فيه بقوله لا بد من
الانتهاء إلى المستوية لا استواء بهذا المعنى يحصل المطلوب لا إذا فرضنا طين صق وأورد أحدهما في
آخر ثم رفع العلي دفعه يحصل الخلاه من قلب إذا حصل به المطلوب يلغو بين إمكان الصفحة الملساء
قلب لا بد من ذكره في مجموع الصفحة انما هو معنى المذكور ههنا بل قال أن سطحا إذا لقي سطحا آخر
ثم ارتفع عنه دفعه واحدة الخ فهو كان ذكرها في الأربعين في عنوان البحث لجار أن يدل معنى آخر
كلامه أنه دام يحقق الاستواء في السطح بعد اتصال سطوحها على الزاوية فلا بد أن ينتهي إلى سطوح
صغار لزاوية فيها وبه ثبت المطلوب وإن لم يكن سطحا ملساء وهذا معنى صحيح فتأمل
(قوله والا لم يكن التماس الحاصل بينهما إلا لأجزاء لا تخزي أصلا) فإن قلب لم لا يجوز أن يماسا

التي لا تجزى لاستعالتها عندكم وإذا ثبت جواز لتقسيم بينهما إما بالتمام أو بالبعض لدى هو
 بضاً صفحة ملساء فنقول (ولا يمنع رفع أحدهما عن لاخرى دفعة) بأن يرتفع جميع
 جوانبها معاً (أو لو ارتفع بعض أحدهما دون البعض ثم لا تفكك) بين أجزاء الصفحة
 العليا منه د رتفع بعض آخرها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المنصل بذلك المرتفع
 تفكك أحدهما عن لاخر بالضرورة على قياس ما ذكرناه في نبي الجزء من تفكك الرحي
 وهكذا نقول في سائر الأجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها معاً بلا تحف بل دفعة واحدة (وأيضاً
 فأى جزء) من أجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لو لم تكن صفحة)
 مقسمة في جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزءاً لا يتجزى) أو ما في حكمه (وهو محال
 عندكم) فقد ثبت إمكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فإذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك
 (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين (ضرورة) أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر ولا زوم
 تداخل الأجزاء (وإن الهواء) أو جسماً غيره (عما ينتقل إليه من الأطراف وغيره بالأجزاء
 بالدرج وبوصل لاخرة إلى لوسط فمتى كونه على الأطراف يكون لوسط خالياً) عن

محدث كل ذلك مما يقع احراز الكار به وجه

(قوله من تفكك الرحي) حيث هو د تحركه الرحي على مركزه من وضع الطوف المدهر حرة
 حين قمع الطوف الكبر الحرة ثم مسونهم وان فمع أول منه ثم د العزم وان سكن ثم تفكك
 أجزاء الرحي

(قوله والا لزوم تداخل الخ) حين تماسها

بنقطة كما ان تماس الكرات الصغيرة مكرة معينة قبل لان وجود السطح يسمى تماس نقي مقسم في
 جهتين نظير لمرص تسوى وضع الأجزاء فان لم تماس كذلك يلزم أن لا يوجد السطح ل يكون هناك
 أجزاء لا تجزى كما هو مذهب المتكلمين وهذا طاهر جداً

(قوله ضرورة أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر ولا زوم تداخل لأجسام) من قبل لم لا يجوز أن
 يكون بينهما صفحة رقيقة من الهواء فيتعامل عند ارتفاعه لا يلزم التداخل لحوار التكاثف في أحوا
 احدي الصفحتين بل التكاثف لازم لان سبب حركته هو من بينهما لي خارج هو الانطاف وانطاف
 اوسط مع انصاف الطرف والا لم تفكك الأجزاء فيدم التكاثف من طرف من طرف الصفحتين و
 صورة الاستدلال من يمر احدهما من طرف لاخرى عنها لي اريتم الانطاف وادعاء تكاثف أحوا
 صفحتي الحديد في هذه الصورة قريب من السهولة وكذا دقاء انقلاب بعض أجزاء احدي الصفحتين هو
 متحيزاً لسانه على جواز انقلاب الأجزاء لارضية هو وان لم ثبت وقوعه

الشافل وهو المطلوب (وهذا الوجه) (الزاي) مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني
مركب مما هو حق بحسب نفس الامر (فان عند المسكلم لا يجب انتقال الهواء اليه) أي
الى لوسط من الاضراف (بل قد يخالفه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشافل
اصلاً وبضاً يجوز عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء
فيغذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شيء منقسم هو منطق
على مثله حتى يلزم خلوه بل المطبق أجزاء لا تتجزى متعاضدة على مثلها فإذا ارتفع واحد
منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جداً وأنت تعلم أنه اذا كان
المقصود بهذا الوجه لزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة المسام
فانهم مترفون بجوازها بل بوجودها أيضاً (ولا يتم هذا الا لزام) عليهم (الا بيان جواز
لارتفاع دفعة أي في آن والحكميم بمنه) بل يحكم باستحالته (فان الارتفاع حركة وكل

(قوله فان عند المسكلم) (ولا يمكن للحكيم ان يقول بخلافه بواسطة استبعاد حصول بواسطة رفع
احدى الصفتين لان كل حادث مسبوق بمادة وإفادة لا تمتد عن الصورة فلا بد من سبق جسم آخر
بهم فلا تكونان متماثلين هـ حلف

(قوله وأيضاً يجوز هذه الح) وما مر من انه خلاف ما يشهد به البديهة فبما ان البديهة في تحكم
بالعرف بين الأجزاء المتفرقة والصفحة وهم يعتبر لا يمتدك بين أجزاء الصفحة دون المتفرقة ويجوز
ان يكون ذلك للمدخل المختار كما هو مذهب الاشعرية أو للتأليف القائم بهما كما هو رأي أبي هاشم
(قوله بل بوجودها أيضاً) فان سطوح الأقسام البسيطة كذلك عندهم

[قوله أي في آن] فسر الدفعة بذلك لان جوار الارتفاع دفعة بمعنى ارتفاعها معا لا يعيد لانه يجوز
ان يكون في زمان

[قوله فان الارتفاع حركة] قال الشارح قدس سره في حواشي شرح المطالع توسيع هذا المنع انه
ذا لم رس روال الأساق على أي وجه يمكن ان يتصور فيه كانت العليا مرتفعة عن السفلى بينهما ما ان
يكون مقسماً في جهة الارتفاع ولا والثاني محال والام يمكن فاصلاً قمتين الاول فيكون مسافة بغيره
لا يمكن قطعها ولا بحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعة

(قوله فان الارتفاع حركة) يريد أن حركة الارتفاع حركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط
وحاصل كلامه أن حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الهواء من الطرفين الى
وسط وقطع احدي المسافتين مع قطع الاخرى زمان وان كان حركة الارتفاع مقدمة فادات على الحركة
من الطرف الى الوسط وليس تقدمها الزمان حتى يرد عليه أن الحركة من الطرف الى الوسط تكون

حركة عنده في زمان) دلالة أن تكون الحركة على مسافة مقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع
جميعها فلا يتصور ونوع الحركة في آن بل في زمان (وايه) أي زمان (مقسم إلى غير النهاية) أي
لا ينتهي في الانقسام إلى حد يقف عنده (في زمان ارتفاعها بسلك الهواء من طرفها إلى الوسط)
فلا يلزم خلوها لا يقال إذا رفعنا الصفحة حصل اللاماسة التي هي آية عدم ويلزم الحلولان الحركة
تدريجياً فيصح الالتزام لانا نقول اللاماسة وان كانت آية كالماسة لانها لا تحصل لا بعد
الحركة كما ان الماسة حصلت في آن بعد الحركة وبتدء الحركة الموجبة اللاماسة في آن يوحد
فيه الماسة فلا يوحد اللاماسة لاني آن آخر ولا بد أن يكون بين الاثنين زمان في ذلك
زمان يتحرك الجسم من الطرف إلى وسط فلا زامه (ثاني) من وجهين الدالين على جواز

(قوله في زمان ارتفاعها) من الاصلق من حركة الارتفاع وحركة السقوط و زمان الحركة
واحد وان كانت حركة الارتفاع متقدمة على حركة السقوط فالارتفاع والوصول إلى الوسط
كلاهما زمانيان بمعنى انهما حاصلان في أي آن يمرض في زمان حدث الحركتين ولا يميز حصولهما في آن
معين وكما ان دفع الهواء لأجزاء المسافة المصغرة الذي يحصل به الوصول إلى الوسط تدريجياً كذلك
قطع المسافة لأجزاء المسافة الذي يحصل به الارتفاع تدريجياً فلا معات فتدبر فانه قد دل عليه الاقدام
وعرض دون فهمه الأوهام

(قوله لا بد من الج) يعني ان الارزام المذكور لا يتم اداً يتعرض في استدلال اللاماسة وان كفى
أن الارتفاع دفعي أما لو تعرض لم وقيل اداً رفعاً المصغرة حصل اللاماسة فهي متأخرة عن الرفع والا
لكاتب حاصلة حال الماسة فيجتمع الارتفاع وهي آية فلا يمكن حصول حركة السقوط في ذلك الآن
فتكون متأخرة عنها لا متباعدة السقوط حال الماسة للزوم التداخل فيكون الوسط في آن اللاماسة حالياً عن
الهواء ليتم الالتزام

(قوله لانا نقول الج) حاصله ان السقوط ليس متأخراً عن اللاماسة لانها وان كانت آية حاصلة
بعد الحركة ففي زمان تلك الحركة حصل السقوط وفي كل آن حصل اللاماسة حصل الوصول إلى
الطرف فلا خلاه

على مسافة مسممة فقطع النصف الاول مقدم على قطع النصف الآخر في زمان قطع النصف الاول
يكون الوسط حالياً بالضرورة هكذا قيل وفيه نظر لانسلا اتحاد القطعين المذكورين زماناً لكن نقول زمان
السقوط إلى الوسط ان كان عين زمان السقوط إلى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المنطقية على المسافة
وان كان بعده وان لطف فقد حلا الوسط ولا ينبغي أن هذا لا يدفع بادعاء اتحاد حركتي الارتفاع زماناً فتأمل
(قوله في ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف إلى الوسط فلا زامه) فيه بحث لان المسافة هي

الحلاء (نه لولا وجود حلاء) فياين لاجسام (تصادمت اجسام العالم) بأسرها وتحركت
 (بحركة نقية) مثلاً وان كانت تلك الحركة قليلة جداً (واللازم بطل بالضرورة بيان الشرطية
 ان الجسم المتحرك) كالبقعة (ينتقل) من مكانه بحركته (الى مكان) آخر (والفرض انه) أي
 ذلك المكان الآخر (مملوء بجسم آخر) اذ المفروض ان لاجلاء فياين الاجسام (وهو)
 أعني ذلك الجسم الآخر (ينتقل من مكانه) البتة (اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا
 ينتقل) الجسم الآخر (الى مكان) الجسم (الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول
 عنه) لئلا يلزم تدحلقها (وانتقاله عنه) أي انتقال الاول عن مكانه (مشروط بانتقال هذا
 الجسم عن مكانه اليه) أي الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه
 (فيدور) لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) أي الجسم
 الآخر (ذن ينتقل الى مكان جسم آخر) مغاير الاولين (والكلام فيه) أي في هذا
 الجسم الثالث (كما في الاول) السابق عليه وهو الجسم الثاني دلالة ان ينتقل الثالث عن
 مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز أن ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان

[قوله تصادمت الخ] التصادم التدافع والتصادم التدفع واللازم من عدم حلاء تدفع اجسام العالم كله
 لانه اذا انتهى التدفع الى متري الطرف لا حراً لا بدفع ذلك لعدم المكان فيدفعه بعده ثم وثم الى آخر
 لاجسام وهكذا الى ان يبقى لا متناه التدفع فقولنا لا بدفعه لا يبرهن عدم انقطاع حركات الاجسام

يحقق فيها حركة الجسم انما تعمق في ان اللائحة قد يحصل الالامسة لم يتصور الحركة من العرف
 الى الوسط ولا من الوسط الى الطرف والحركة ارمائية لا تعمق في ذلك الآن بل بعده زماناً فيجعل الوسط في
 ذلك ارمائاً فان قلت كل لائحة تعرض في مسوقة لائحة اخرى لا في نهاية ولا يوجد لائحة
 هي الاولى حتى يصل الحركة من الطرف الى الوسط متأخرة عنها وقعة في زمان يكون ان تلك اللائحة
 مبدأ ذلك ارمائاً فيبرم الخلق قلت يكفي في ثبات الصور ان العقل يحرم احتمالاً انه لم يحصل اللائحة
 لم يتصور الحركة من العرف الى الوسط وان لم يكن ان نشر الى لائحة معينة ذات متقدمة في تلك الحركة
 (قوله أي في هذا الجسم الثالث) رجوع المصدر في الجسم الثالث وحده الاول عن الجسم الثاني
 السابق عليه من الكلام من المتأخر من السابق والا فلا مانع من رجوعه في الثاني وحده الاول
 على ظاهره كل ذلك ظاهر بأدنى تأمل

(قوله ولا يجوز أن ينتقل الثاني الى مكان الثاني) لاستلزامه الدور وأيضاً مكان الثاني مشغول بالاول

كما هو لمعرض فلا يعقل انتقال الثالث اليه لاستلزامه التدحلق

الاول لاستزامة الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فننقل الكلام اليه (ويتسلسل)
فتتحرك اجسام العالم كلها (وهذا) لوجه الثاني (ايضاً) أي كاتوجه الاول (الزمني)
مبنى على قواعد الحكماء (فن عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملوفاً (قد يعدم الله
الجسم الذي قدمه) أي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملؤه المتحرك
(ويخلق جسماً آخر في مكانه) أي مكان المتحرك لئلاً مكانه فلا يلزم خللا ولا تصادم
لاجسام (ولا يتم هذا الا لزام) على الحكماء (لا يابطل التحلل والتكاثف والاحازان
يتخلل ما خلفه) أي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقداره الرائد
من غير أن يتقل ما خلفه عن مكانه (ويشكك ما قدمه) أي يتقص مقدار ما قدمه من
لاجسام فيخلل له مكاناً من غير أن يتقل عن مكانه وبهذا القدر يدفع لالزامه لانه زاد
في البيان فقال (الى غاية ما يطبع) ما خلفه أو ما قدمه (لذلك) التخلل أو التكاثف
(بحسب قوة الحركة وصعوبتها) ونصوبه من المتحرك في الهواء بدفع الهواء الذي قدمه
ويدفع ذلك الهواء هو الآخر وهكذا لكن هذا يدفع تفاوت ويضعف الى أن ينتهي الى
هواء لا يتقاد للدفع لضعف الدفع فهذا الدفع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يدفع به

(قوله فتتحرك اجسام العالم كلها) على التسلسل من المعنى العموي وحصل اللزم حركة جميع
الاجسام بالتصادم على حد دفع لاجسام بعضها بعضاً وقد عرفت ما هو الحقيق بالدور
(قوله الى غاية الخ) متعلق بمنعجه . ويشكك في معنى التدفع كما عند الروح قدس سره
(قوله ويتسلسل فتتحرك اجسام العالم كلها) التسلسل هذا على معناه العموي فلا ينافي تسامي دور
ثم المحال هذه حركة جميع الاجسام بحركة من على أن به يصوب لان حركة المجموع ايضاً يخصص
يكون الاخر مكان حال التحقيق أن المحال امشاع حركة من لتوقفها على لاخرى سواءه عنم بالاحر
وانه دور محال كاد كره الشارح مقاصد وم حصل الكلام ان مياً وبعمل اعمل دور حركة الافلات
حركة أبلية مع عدم قبولها ايهاا عندهم لم يبعد

(قوله ونصوبه من المتحرك في الهواء) مفهوم من هذا التصور التكاثف الذي يخلف في واحد
قدام المتحرك وهو المنتهى . كما التصادم على بوحدي واحد مما يعدم وهو منتهى ولا قرب الى القول
وهو المنادى من عبارة انت . يكون مقدم المتحرك يدفع ما قدمه ويشكك ويقتضي الى ما يشكك فيقد
وكما ما خلفه بخدب وتخصيص وينتهي في ما يتخلل فقط وسر عييت ما يؤيده الآن

(قوله لدفع المتوسط) صلاى الدفع على المتوسط معنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط لم يدفع
شيئاً كما من عليه قوله ما لم يدفع به كما راد بوجه ما دفعه مقصد دفعه . متوسط لم يدفع بالفعل الا

يضطر الى قبول حجم أصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينحذب اليه ما يقرب منه وينحذب الى هذا المنحذب ما يليه وهكذا ويضمف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينحذب ويضطر المتوسط الى قبول حجم أكبر ولا شك أن الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة حركة وضعفها فإذا كانت الحركة قوية امتددا في مسافة كثيرة وإن كانت ضعيفة كما في مسافة قليلة (فإن قيل للتخلخل والتكاثف في الأجسام أنما يكونان (لكثرة الخلاء وفلته) فيما بين أجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينهما كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب (فلنا ممنوع) كونهما لما ذكرتم (بل هما) لأن الهبولى أمر قابل للمقدّر الصغير والكبير إذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقدارا وتلبس مقدارا آخر أصغر أو أكبر (وسياتى ذلك) فيما بعد (ويمكن) أيضا (الجواب) عن هذا الالتزام (بمنع بطلان الدور) المذكور فيه (فانه دور معينة) لا دور توقف وتقدم (فإن انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا) بحسب زمان (كأجزاء الحلقة التي تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك أن يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن لا يكون شئ منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم أصلا أو يكون أحدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ حركتى الاصبع والحتم في أن التقدم من أحد الجانبين (وبالحيلة فإن أراد) المستدل الالتزام (بالوقوف امتناع لانفكاك فقد يتما كس) التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس محال) كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر أى يمنع لانفكاك عنه (وإن أراد)

(قوله يقع كلاهما معا الخ) قيل هو الحركة المستديرة بجميع وثما هي الحركة المستقيمة فلا فلو قال استدل لولا الخلاء لامتنع الحركة المستقيمة على جسم ما والارم بأحد لاندفع الحواب وفيه ان تحقق الحركة المستقيمة الى منتهى الاحسام غير معلوم فيجوز أن يرجع الحركة من جسم ما على قوس مستدير الى ما ابتدأت منه

أن يقال للتكاثف فكأنه دفع بالقوى أو يكون الدفع بالنسبة الى بعض الأجزاء ولكنه لا يلائم أصول الفلاسفة (قوله وضعف لا محذور الخ) قال قد سب الانحذاء أن لا يقع الخلاء وهذا السبب متحقق في كل مرتبة الانجذاب فم وضعف قد ساء على أقبية سكان يتخلخل كل ما خلف المتحرك قدرا وما وبهذا يظهر أن التخلخل لو لم يشب الا في واحد كما خلف متحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب فأمل

بالتوقف (امتناع الانفكاك بنعت القدم منعناه هنا) أي منعنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما أصلاً أو التوقف من جانب واحد فقط كما نهينا عليه وقد أحيب عن هذا الإلزام أيضاً بأنه لو صح لا تمتنع حركة السمكة في البحر إذا لا يعقل تبوت خلاه في الماء لانه سيال بالطبع يسيل في الموضع الخالية و ذلك خلاه هناك فاذا تحركت سمكة في قعر البحر لم توجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع أجسام العالم وتصادمها بحركة بقية واحدة وهو مردود إذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية وعدم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجوهين على تقدير صحته انما يدل على تبوت المكان الخالي وما كونه بعداً وهو ما كما هو مذهبهم فيحتاج الى إبطال البعد المجرد للوجود (احتج الحكماء) على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بدءاً مفروضاً أو موجوداً (بوجوه) ثلاثة (لاول انه لو وجد الخلاه فتلغى حركته ما) ارادية أو قسرية أو طبيعية (في مسافة خالية فهي في زمان) لان كل حركة انما هي على

[قوله فان التزمتم هذا التزمنا الخ] لا يحى ان الله ان التصادم بمعنى الذي تشاء مكابرة بخلاف التزمنا موج البحر بكليته

[قوله فيحتاج الى إبطال الخ] لما مر من أنه ينلزم التداخل

(قوله لو وجد الخلاه الخ) خلاسته لو أمكن خلاه لا يمكن وقوع الحركة فيه وأمكن وقوع تلك الحركة في ملاء غليظ وملاء رقيق يكون السمة بينهما في القوام كالسمة بين رمي الخلاه والملاء الغليظ فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لامعه وهو محال وهو انما نشأ من وجود الخلاه اذ الامور لاخر لا شك في مسكانها بل في وقوعها في الحركات أي الحركات المتعددة في المسافة والقوة الحركة ومقدار الجسم

(قوله ود لا خلاه هناك فاذا تحركت سمكة الخ) فيه بحث لا يجوز أن يقدم الله بعداً في قدام السمك ويوجد منه آخر يتلأ مكانه فعلى تقدير تسليم انشاء الخلاه في الماء لا يرد علينا هذا الإلزام أصلاً والشارح انما لم يتعرض لهذا لانه قد سبق منه إشارة الى مثله

(قوله انما ما تدافع أجسام العالم) قد أشرنا الى امكان جعله المحذور فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة أبدية حيث لا يمكن رآهم هذا لانه مخالف لقاعدتهم اثباته عندهم بالدليل القضي على ردهم (قوله فهي في زمان) انما احتج الى بيان هذا لانه لو حر وقوع الحركة في ذلك الخلاه في آن ووقع حركة ذي المعاقب الاول في زمان لم يكن لذلك الآن سمة الى هذا الزمان سمة مقدارية لعدم المجاسة كما لا سمة للنقطة الى الخط بها فلا يصح أن يفر من دو معاقب آخر يكون سمة معاقبه في معاقب

مساعة منقسمة فقطع بعضها مقدماً على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان (وليكن) ذلك زء (ساعة) لنفرض حركة (أخرى مثلها) أي مساوية الأولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) عيط القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية (في زمان أكثر) من زمان الحركة الأولى (ضرورة وجود المماوق) الذي يقتضي بطء الحركة المستلزم لطول الزمان (وليكن) الحركة الثانية (في عشر ساعات) مثلاً (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) أي مثل الأولى يصافى القوة المحركة والجسم المتحرك مقدار المسافة (في ملء آخر) دقيق كالهواء (قوامه عشر قوام) الماء (الأول فتكون) هذه الحركة الثالثة (في ساعة أيضاً) كالحركة الأولى (لأن تفاوت الزمان) في الحركات إنما هو (بحسب تفاوت المماوق) مسكلاً كان المماوق أكثر كانت الحركة أبطأ والزمان أطول وكلما كان أقل كانت الحركة أسرع والزمان أقصر (وهو) أي المماوق (القوام) يعني قوام الجسم الملقى للمسافة الذي يخزفه المتحرك (فإن كان المماوق عشراً) من ممماوق آخر كالماء الثاني بالقياس إلى الماء الأول (كان الزمان) الواقع بازء المماوق الأقل (عشراً) أيضاً من زمان المماوق الأكثر كما في مثال هذا (وإذا ثبتت هذه المقدمات) لم أن تكون الحركة في الحلاء مع أنه لا ممماوق (من الحركة في هذه المسافة) والحركة في الماء الرقيق (وهو ممماوق) عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك إلى خزفه ودفعه (كلاهما في ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المماوق وعدمه سواء) حيث لم يتفاوت سماعال الحركة في السرعة والبطء ولا ختام الزمان أيضاً (هذا خالف) لأن النسيبة تشهد بأن الحركة مع المماوفة وإن كانت قليلة تكون أبطأ وأكثر زماناً من الحركة التي لا ممماوفة معها أصلاً (والجواب) من هذا الوجه كما ذكره أبو البركات (أنه مبني على مقدمة واحدة وهي أن تفاوت زمانى الحركتين) الأخيرتين إنما هو (بحسب تفاوت المماوقين) حتى يجب أنه لما كان المماوق عشراً كان الزمان أيضاً عشراً (وذلك) أعني كون تفاوت الزمانين كثافات المماوقين (أنما) يصح لو لم تكن الحركة لذاتها (من حيث هي) (تقتضى زماناً) وفقاً بازائها لكنها تقتضيه

(قوله وهو أي المماوق القوام) أي فيما نحن فيه د معروف عدم شيء آخر فلا يرد مع محذور المماوق في الهواء لظهور أن يكون شيء آخر كالقوة الحادثة للحمية في المصاحيب

لأول كلسة مرفوع فيه حركة عديم المماوق في زء دي المماوق الأول وهو الذي في عالمه إلى

لان الحركة من حيث هي لا تتحقق لا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل واليه أشار قوله (ولا) أي وان لم تكن الحركة غير منقسمة لذاتها زمانا بل كانت منقسمة له (كان الزائد على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء المعاق) لا جميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاقين) في المثال المذكور (لا أصل للحركة) أي لا زمان أصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه (في المثال المروى) وهو الحركة في الملء الفليط (تكون ساعة لأصل الحركة) لا تماثل لها المعاق أصلا كافي لحركة الواقعة في الحلاء فان ساعها بازاء الحركة دون المعاق (وتسع ساعات بازاء المعاق) الذي هو الملء الفليط فهذه التسع ساعات بحسب تفاوت المعاق (وتكون حصة القوم الرقيق) من هذه التسع (عشر) منها وهو عشر تسع ساعات وهي (أي عشر تسع ساعات) تسعة أعشار ساعة واحدة (ويضاف) تسعة لأعشار (الى ما تقتضيه الحركة لديها) وهي ساعة فتكون حركته في الملء الرقيق (في ساعة وتسعة أعشار) لا يلزم المساواة بين وجود المعاق وعدمه (ومن المتأخرين من شتم ببيان ان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت) الحركة الواقعة في ذلك زمانا (أسرع لحركات) اد لا يمكن وقوع حركة في أقل من ذلك زمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات أسرع الحركات (لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له) أي لذلك زمان لدى وقعت فيه تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) أي في ذلك النصف (كان الحركة) واقعة في النصف (أسرع منها) أي من الواقعة في الجميع (بالضرورة) اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة أسرع لحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل زمان كله براء المعاق في تفاوته ويتم

[قوله بل الزمان كله براء المعاق] أي في الحركتين المذكورتين لا يتحد في القوة الحركة ومقدار

[قوله لكنها تقتضيه] لا ترى ان الحركة في الحلاء أسرع من وقعت في زمان معين مع العلامة وق فيهم

[قوله بل الزمان كله براء المعاق] فيه بحث اد و كان كله براء المعاق فكان الحركة في الحلاء

الخطاب (وهذا) الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي (انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك زمان) لدى فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكناً) اما بحسب نفس الامر (واني له) بيان امكان وقوعها فيه (الابحسب التوهم) اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء. واما بحسب نفس الامر فكلما لجواز ان يقال الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء

الجسم وليس المراد انه في كل الحركات مارة المتوقفة به بخلاف بحسب اختلاف القوة ومقدار الجسم مع اتحاد المتأوقات فلا يرد انه لو كان كله مازدا للمتأوقات كان الحركة في الحلاء متمتعة أو واقعة في ان فلا يتم للدليل [قوله الذي هو محصل الخ] عبارته في شرح الاشارات ان الحركة بعضها لا يمكن ان تستدعي زمناً لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطء في زمان ثابت بحيث اذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في صفته كانت لا محالة أبطأ وأسرع من المروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضها لا مع حد منها هذا خلف انتهى يعني انما هيبة الحركة لو اقتضى زمناً معيناً وجدت فيه لامع مرتبة من مراتب السرعة والبطء اذ ليس شيء من مراتب الارماط وكانت بحيث يمكن وقوع الحركة في ذلك في نصف ذلك الزمان وصفته فكانت تلك الحركة موصوفة بحد من السرعة والبطء حين فرض حلولها عنه هذا خلف ولا يخفى رخصته انه يلزم من اقتضاها زمناً معيناً وصفها بالسرعة والبطء - بل فرض الخلو عنها ولا يرد عليه ان لا سلم امكان وقوعها في نصف ذلك زمان في نفس الامر لأن وقوعها في أي جزء بفرس من زمان يمكن كما بينه الشارح قدس سره ولانه لم يكتف على فرض الوقوع في نصف ذلك الزمان بل ضم معه الوقوع في النصف أيضاً ولا شك في امكانه في نفس الامر بل بالتوهم وما قيل ان كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الاحكامية والحوادث لا يلزم من فرض وقوعه محل والحد منها لازم فلا تقتضي الحركة زمناً فاس شيئاً لان استلزام القسمة الوهمية لجواز القسمة الاحكامية ثباتها في الاجسام الديمقراطية لكونها متمتعة بادهية قلنا للقسمة الوهمية دون الاحكامية من حكم الامثال واحد فيمحور على كل منها ما يجوز على الآخر نصراً الى الماهية وجزاء الزمان ليست موحودة فاعمل على فرضية محصة فلا يمكن ان يقال انها ان حكم الامثال واحد على انه يجوز ان يكون تشخصها مانعاً من قبول القسمة الاحكامية

[قوله فكيف تقع الحركة المحققة الخ] وما قيل ان متحركاً بطيئاً كمثل الثوات مثلاً اذا انحدر

واقعة في آن فلا يتم الدليل كما حقيقته في عنوان البحث

[قوله بل بالتوهم] فان قلت كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الفعلية والحوادث لا يلزم من فرض وقوعه محل والحد منها لازم فلا تقتضي الحركة زمناً قلت مراد النصف متم ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وذهب بحث آخر وهو ان متحركاً بطيئاً كمثل الثوات مثلاً اذا انحدر في زمان

وهي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا ينقسم فيه بالفعل وإنما ينقسم بالفرض إلى أجزاء هي أزمنة انقسام لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم إلا إلى أجزاء هي حركات كما أن المسافة لا تنقسم إلا إلى أجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه أحكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يجزئ فإن سلمته لزمك الاعتراف بأن زمان أية حركة فرصت من الحركات إذا جري على أي وجه أريد كان كل جزء منه زماناً وكان طرفاً لجزء من أجزاء تلك الحركة وذلك الجزء أيضاً حركة واقعة في جزء من أجزاء المسافة وهو في نفسه أيضاً مسافة فيظهر من ذلك أن ماهية الحركة من حيث هي هي صالحة لأن تقع في أي جزء كان من الأجزاء المروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدراً معيناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من أجزائها فلا حاجة بنا إلى دعوى أن انقضاء الحركة لذاتها زماناً يستلزم أسرع الحركات حتى نحتاج في بطلان اللازم إلى أن وقوع الحركة في نصف زمان الأسرع مع اتحاد المسافة ون لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة (وأيضاً

في زمان لا ينقسم إلا وهما فلاشت أن المتحرك السريع كملك الأفلاك متحرك فيه أيضاً فاما أن تساوي الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقصوعة وهو من السطال أو يقطع السريع سرعته أكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع مقدار ما قصعه البطيء في جزء من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهي من الزمان فدوهم لأن زمان متصل واحد لا جزء فيه بالفعل وكذلك الحركة ولا تنقسم لها إنما هو في وهم والجزء هو الذي وقع في الجزء أو هي الزمان هي أن فرص وقوع حركة تلك الثواني في جزء لا ينقسم فعلاً بل هو محال لأنه يستلزم أن يكون تلك حركة أسرع الحركات فالحركة الواقعة في ذلك الجزء لا تكون إلا حركة المحدد

(قوله ونحن نقول الخ) ثبت لعدم ماهية الحركة قدراً من الزمان بحيث لا يرد بحث مصنف

(قوله كان هو الجواب في الحقيقة) لأن الحركة الحلقية والملاية حيث كانتا واقعتان في الآن

لا ينقسم لاهما فلاشت أن المتحرك السريع مثلاً كملك الأفلاك يتحرك فيه أيضاً فاما أن تساوي الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقصوعة وهو من السطال أو يقطع السريع سرعته أكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع قطع مقدار ما قصعه البطيء في جزء من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهي من الزمان اللهم إلا أن يقال أن الحركة التي تقع في ذلك الزمان وتقطع مسافة مالا تكون إلا أسرع الحركات ولا يوجد ما هو أسرع منها حتى يلزم قطع مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فليتأمل (قوله وإن لم نسلم في الجزء كان هو الجواب) لأن معنى الاستدلال على أن الحركة لا تقع إلا على

فان الكلام (من المعترض فما هو) وتلك الحركة لخصوصية لاي مطلق الحركة) أي ليس
عنده بأن ماهية الحركة من حيث هي تنصفي ربما حتى يدفع بأنه باطل اما لاستلزامه
وجود أسرع الحركات ولأن ماهية الحركة موحودة في صمن أي جزء من الحركة يوجد
في أي جزء كان من أجزاء الزمان على ما قررناه بأن الحركة لخصوصية التي توجد في
مسافة مخصوصة بمعنى ذلك وهي باعتبار القوة بحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة
تخصي قدرًا من الزمان فان بداية العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاودة بخروط ثم
في الزمان بزيادة مسبب معاودة فيكون بعض من الزمان براء بما وقع وبعض منه بازاء

التموت ، بما فيه العذاب ، تبعه ، وكرهه ، من طرده عند استحداث الخلق هو الكون الثاني في المكان الثاني والأجزاء والانات والا كوان عندهم متتالية

(قوله ان الحركة مخصوصة الخ) هو تعني قوته تدفع مع قطع النظر مع المصداق لا مدعيها
[قوله مصدر لقوة الحركة الخ] : ارفه وضعهم - و طعم تتحرك باعتبار عدم مقدرة
وصدره و اختلاف مسكنه من مخرج د ح - سمعه كان لها من شروط دائرت الخروط

(قوله ثم ان الزمان يزاد الخ) أقول كما ورد في المتن من مذهبنا في صفات
الزمان معوقه من ان يكون متحركا معوقا لا معوقا أو قال منه أولا
يمكن في الاول بغير مكان وحده حركة مع معوقه ثمة حركة لا معوقه معها وعلى الثاني يلزم
تساوي مراتب المعوقه في مرتبة لا يمكن أن يمتزج مع في الدنيا معقدة بخلافه قال الشيخ في الشفاء في
هذا المعجب وثبت شعرا في هذا من اثر لا وفي طبع معحركه يقبل أن منه لو كان مؤثر
وغيره من ذلك كقول بعض ذلك مع فاب التو يحتمل صبيعة الحزم مساويا في زمانه غير المعوقه
وهذا محال فظهر أنه لا يكون من اختلاف حركة طبيعية وهذا يظهر به يمكن تقرير الزمان بوجه لا يمتزج
في اعتبار طرقاته اثلاثا غير نسبة معوقه في كسرة الزمان يعني لا يقال هو ممكن الخلاء لا يمكن وقوع
الحركة فيه في زمان هو ممكن ذلك ممكن وجود حركة لا معوقه لها ممانته لحركة لها معوقه وهو
محال وهو انما يتأخر من وجوده خلاء ولا شئ في إمكان مساوي الخلاء بل في وقوعها فيكون محالا وهو
خلاصه ما في الشفاء في يدع ما في لا في وجود نسبة من معوقه في كسرة من زمان لان

مسافة مائة سنة في راس سنة واحدة من قبلها ساق الى ن القاشي الحرة لايشه هون مسافة
في الحركه بل د سول حرة من مكانه و حرة حرييه تحقق حركه ولد فانو حروح من الحرة
الساق عين الحرة في الاحق كما سيحتمه سرح في ماحث لا كوان واطلة على تقدير نبود الحرة
الذي لايعرى لايوم دليل على منافع حلاله يوربه مع ن مدعي هو الصلب الكلي أغنى امتناع جميع
مرد الحلاله الا ن ثبت ان امكان فرد من الحلاله ستره امكان جميع الزاده

الحركة لأجل الامور المذكورة وهو زمان خلا، فما يكون بزم المعاق يتفاوت على حسب
تفاوته وما يكون بزم تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاق ولما
فرض تساوى تلك الامور في الحركات المعروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها
بل يتفاوت ما كان بزم المعاق فقط لا يلزم محذور كما تحفقه وقد أجيب عن الوجه الاول
أيضا بأنه متى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة المزمع المفروض أولا كنسبة
زمان الخلا الى زمان المزمع وهو مجموع الحوزات ينتهي قوم المزمع الى قوم لا يمكن ما هو
أرق منه ولا يكون هو مما يتأني فيه تلك النسبة وأن المعاق قد يكون من الضعف بحيث

لاولى من العددية والنسبة من مدارية وقد بين اقليدس في واحد نسبة بين مداريين لا يتم ان
يوجد تلك النسبة بين عددين وكذا بين عددين وقد ذكره قوله وقد حجب كما لا يخفى نعم قد عليه انه
فرض انحدار المتحرك والقوة المتحركة لا يمكن ان يكون معاوقة ما اوية انه قد في زمن
الامعاوقة ولا يلزم من ذلك ان يكون معاوقة في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد
وجودها ولا يلزم اتصال الملامح وهو في حركة لا معاوقة في الحركة لا معاوقة في الحيزين
في القوة المتحركة فيكون المعاوقة الحيزية معاوقة في حيز واحد في الحركة في حيز واحد

(قوله لحوار ان ينتهي الى) لا حاجة له الى اثبات امكان قوم ارق يمكن فيه النسبة المذكورة
يكنى اما وجود ملاء في معاوقة كيف ما كان في يمكن في تلك المعاوقة في الازمان من بحيث يكون
زمانها مساويا لزمان الامعاوقة

(قوله ومن المعاق ح) في الشرح في الشرح حيث هو في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد
في حيز واحد امكان زمان حركته في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد
في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد

(قوله لحوار ان ينتهي قوم الملاء الى ح) حاصله مع وجود الملاء نسبة زمنية الى عظمته
كنسبة زمان الحركة في الخلا الى زمان حركة ذي الملاء لا في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد
حوار لم يلزم حوار ثانياً للنسبة لان الاولى من النسبة لعدده واثنية من النسبة لعدده
وقد برهن فيس على ما يجوز ان يكون النسبة الى حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد
العددية وذلك ان تنقله لمع في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد
المعاوق الاعلا على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاق في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد

(قوله ويان المعاق قد يكون من الضعف ح) قد يجب عليه من المعاق من حيث هو معاق لا بد
وان يكون له اثر مولا يمكن معاوقة الصهر من صهر الشرح معاق من حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد
بالعمل حاصله تحوير توقف المعاوقة على قدر من حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد من حيزين معاوقة في حيز واحد

بتساوي وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثاني)
 من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لو حصل في الخلاء) سواء كان بعد موهوراً وموجوداً
 (كان اختصاصه بمحيز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لنشابه أجزائه) فان البعد المفروض
 لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد (اذ اختلاف الامثال) انما
 يكون (بالمادة) فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ما كئنا فيه لزم اختصاصه به
 من غير مرجح وان كان متحركاً لزم تركه لحيز وصيه لا آخر مع تساويهما وذلك
 أيضاً نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجح بلا مرجح (والجواب أن كل العالم
 لا اختصاص له بمحيز) دون حيز (فانه مألٍ للاجياز) كلها داخلها الذي هو المكان
 انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بمحيز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل)
 ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرناه بل (الكلام في كل جزء) من

[قوله الجسم لو حصل الخ] هو ان حيزاً خلو البعد عن الشئ على كلاً أو بعضاً يستلزم على تقدير
 حصول الجسم فيه الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا امتنع الخلو فانه لا يمكن استكمال الجسم عن مكانه
 حتى يحتاج الى المعصم

(قوله فان كان ساكناً فيه) أي لو حصل وسعه فلا يريد ان يحور ان يكون ساكناً فيه بسبب من الاسباب
 (قوله اذ اختلاف الامثال الخ) كما مر في مسند انهية من ان انهية من تم اقتضى التخصيص لدائم
 معلل شخصياً بموجوده وما قبله يحور ان يكون لاعداد مجردة متخالفة انهية معصمة كل منها في فرد
 فوهم لانه اذا كانت الاعداد متعددة كان البعد متعدد فيها يتم فلا يكون لك الاعداد بعداً على وجه البعد
 [قوله فان قيل الخ] الصاهر اسقاط السواء والحكم عن السبب ولا كفاه بأن اختصاص كل جزء
 لتلازم الاجسام وتاخرها فان لم يسلط استدلان سداد اختصاص الجسم مجرد دون آخر ترجيح بلا مرجح

فليس شئاً أيضاً لان مراد الخبير ان المعوق الذي له معوقته الى معاوقة المعوق الآخر كمسبة
 حركة عديم معوق الى زمان ذلك المعوق لا حيز يحور ان يكون من الصف كذا ذكره وهذا الاحتمال
 قائم في كل معاوقة مستترة الى المعوق لا حركته فزمن عديم معوق الى زمان دي المعوق لا حيز فيصير
 (قوله وكذا الحال في البعد المجرد) قيل لم لا يحور ان يكون هناك اعداد مجردة موحودة متخالفة قائمة
 بدواتها ويكون صدق بعد عنها صدق الجسم على ثوابها أو العرض العام على مانعته والاحتياج الى اعادة انما
 يلزم ان كان صدق البعد صدق النوع على الفرد ان حيث يدور ان يكون يقتضي التخصيص مادة كما سلف
 (قوله لزم اختصاصه به) فيه تأمل ان يحور ان يكون ذلك اسكون لا بدق وجوده فيسه بسبب من
 الاسباب كما سيأتي نظيره في تعريفات الميولي من غير اقتضاء له اذا خرج عنه حتى يلزم الاختصاص

أجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك جزء من الامكنة الخلاقية (فلنا لعل الاختصاص) الحاصل
 لأجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون (لتلاؤم الاجسام وتناظرها) فان الارض مثلاً لتقلها
 تقتضى الحصول في الوسط الذي هو أبعاد الاحياز عن الفلك وانت تعلم أن النزاع ههنا في
 الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لافي أن البعد المفروض أو الوجود لا يصالح أن يكون
 مكاناً واذا كان العالم مائلاً للاحياز كلها فلا خلاه بهذا المعنى وريضاً ملء العالم لكل الاحياز
 انما يتصور اذا كان المكان بعداً موجوداً مجرداً مساوياً لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن
 أن يوصف بمساواته اياه حتى يمتلى به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أن يكون
 المكان بعداً مجرداً لاستلزامه أن لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه أيضاً لما عرفته فاجيب
 بما ذكره من كون ذلك البعد مساوياً للعالم وكون اختصاص أجزائه باحيازها الملائين الاجسام
 من الملازمة والمنافرة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا رمى حجر الى فوق فلولاً معاودة
 الملء) لذلك الحيز عن الحركة (لوصول الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة
 فيه استفادها من الفاسر فتلك القوة مدامت باقية يكون الحيز متحركاً نحو القوق وهي
 عنى تلك القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية
 لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) أى ما ذكرتم من الدليل
 على تقدير صحته (نما يني كون ما بين السماء والارض كله خلاه) ذ حينئذ لم يكن هناك معاودة
 مانعة من الوصول الى السماء (ولا يني وجود الخلاء مطلقاً لجواز أن يكون القالب في هذه

(جواب الحكيم)

[قوله لتلاؤم الاجسام الخ] يدل على ذلك بعد الاجسام واحاطة بعضها ببعض فان المحدد لاحاطته
 بالكل يقتضى ان يكون حصوله في جزم من البعد الذي هو بعد الاحراء من المركز وقس على ذلك
 (قوله وأما نعم الخ) يعنى ان في الجواب اعترافاً بما هو مدعى المستدل وفيه بحث لان فيه اعترافاً
 بان لا خلاه بالنسبة الى الشكل لا ان لا خلاه أصلاً لجوار الخلاء بين الاجسام
 (قوله وأيضاً ملء العالم الخ) يعنى ان الجواب المذكور أى يجري في البعد الموجود دون الوهوم
 وفيه ان بعد الوهوم مطلقاً ليس يمكن عند القائلين به ملء البعد المحدود من من انه عبارة عن كون
 الجسمين بحيث لا يتماس ولا يتاسم ثالث ولا شك ان البعد الذي هو مكان كل العالم انما يتحدد بحصوله
 فيه وهو مساو له ويمتلئ به

(قوله لو صل الى السماء) بناء على ان الخلاء الى السماء

المسافة الهواء) لدى هو ملء مماوق يوجب صف المثل القسري حتى يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما حلا) كثير) وفي نسخة المصنف وفيما بينهما أي بين المسافة ويمكن ان يجاب أيضا أن معدن القوة القسرية هو الطبيعة المعنوية في ابتداء الحال ثم تقوى شيئا فشيئا حتى تعود عالية هذا على رأيهم وما عندنا فالكل مستند الى العاقل المختار (ورى احتج الحكماء على امتناع خلاه بعلامات حسية الاولى السرافات) جمع سرقة وهي لآنية الضيقة الرنس في سفنها ثقبة ضيقة ونسعى في العارسية آب دزد (فانه اذا ملئت تلك لآنية ماء و) وفتح المدخل خرج الماء) من الثقب الضيقة (واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والبرول (وليس ذلك) لوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله (لا لانه لو خرج) الماء مع كونه المدخل مسدودا (لزم الخلاء) واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم حلاه اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر

(قوله ثم تقوى شيئا فشيئا) بالتدريج والله من واقع من الصبغة والقوة القسرية كما يحسن ذلك في الماء الحار يصير باردا بعد ما كان مغلوبا بالحرارة

(قوله بعلامات حسية) كل من يوجب الصل له من الحلاء في صورة حرته لا على عدمه مصدق فاعلم ان كل واحد من الوحد اما يدل على امتناع خلاه في حقه لا على ابدعي الاى هو امتناع خلاه مصدق

(قوله ثم تقوى شيئا فشيئا حتى تعود عالية) غير من غاية من الطبيعة معنوية في سراء الحول دا بقوت وصارت عالية من غير ان يصير اليه من غير رخيخ المرحوح وذلك من معدن وحب اذا لتسعة الى يقتضي شيئا من مع غير مقتضاه يسرع له في وتكسر سرقة شيئا فشيئا حتى تقوى والحاصل ان الطبيعة تعمل في هذه نية الفرب الذي احدهم فهم عساه انما عيب في ذلك الامر ولا قدر على انه دفعه لانها لا تقوم ذلك بين حمة قوت شيئا فشيئا الى ان لا يبقى من بين شيئا الا عند ذلك يوجب الطبيعة بطلا طبعيا الى ذلك طبع الصبي فلا شك

(قوله وما عندنا فالكل مستند الى العاقل المختار) شدة الى الحوائج من الوحد من

(قوله واذا سد المدخل وقف الخ) قيل على تقدير القول بالحرارة يمكن ان يقال ان الماء من يجره من الماء ولا يحس به لقاية صغره يبنى حيز ذلك لجره حلاء ثم ينفذ منه ويبطل من ثم يثبت اذا ثبت ان امكان شي من الحلاء يستلزم امكان كل من افراده المفروضة الا ان يبقى الكلام على الاراء من القائلين بمكانه لا يفرقون بين فرد وفرد

(قوله بزم خلاه) فان قد لم لا يجوز معن من صبغة معنسي لاسهل فالاسهل في كانه وقوف الماء أسهل عليها من تعظيم حقيقته

ضيق رأس الآية لئلا يكون صدمه بحيث لا بدخس فيه الهواء أصلاً و غير ضيق الثقبة في
 أسفلها لأنها كانت وسعة قرب الماء من جانب منها ودخس الهواء من جانب آخر
 (الآية لزرافات) جمع زرافه وهي أسويه معمرله من نحس يحمل أحد شطريها دقيقا
 وتجويفه ضيقا جدا ويحمل شطرها لآخر عظاما وتحوي فيه وحما ويسوى خشب طويل
 بحيث يكون عظمه ماء لتجويفه الواسع (قائه) إذا ملئت تلك لانيوبة ماء ووضع الخشبة
 على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم به (يقدر ما يدخل الخشب
 فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجاً بقوة ويقطع مسافة (ولو وجد) في داخل
 تلك الانبوبة (حلاء) لكان الماء ينقل اليه بقدره (أي لكان ينتقل الماء الى ذلك الحلاء
 بقدر ما يدخل خشب فيها) فلا يخرج عنها (وهو داخل بشهادة الحس وبصاً إذا وصل
 الخشبة من داخل الى الثقبه العسقة ووضع على الماء ثم حذبت الخشبة من لاسويه
 رنم الماء في الانبوبة لامتدح حلاء (الثالثة رنم الماء في الحجة بالمص) فانا شاهد
 أن الحجة اذا وضعت على الماء من أعلاه لاسان ثم مصت قائه يرتفع الماء في داخل
 الحجة (وما هو الا لانه) أي اشار هو بقدر (ما يمتص من الهواء ويخرج منها) أي

(قوله لزرافات) من روى في نسخة روى روى

(قوله أسويه) أي الصحيح ما يات من روى روى و لا أسويه ما يات من كل عديدين من مصدق
 و غير قبوله و جمع ثوب و ثوب

[قوله من نحاس] مثلاً

(قوله يقدر ما يدخل خشب) أي أقصم دانيوبه و أعظم عديم مخطوط من أدخل في الأسويه
 الهواء ماء يخرج منه في كل مرة مقدار ما يخرج منه الأخرى مقدار تلك المخطوط تدريجياً
 (قوله وما هو) أي لا يرتفع على مقداره لانه لا يمتص الا لامتدح من كور فاصبر
 المصوب لاشان وقوله صدر متصق بامتدح و الحجة العسقة مفسرة له و ما قوله هو به فلا معنى له ولعله
 هو من هم النسخ

(قوله ودخل الماء من جانب آخر) يدل عليه المرق وأصله - روى روى روى روى روى روى
 في الجرة الموضوعه في الماء

(قوله جمع زرافه) هي من روى العذر يروى قد روى

(قوله وبصاً إذا وصل خشبة الخ) هو عن شارح أن هذا لوجه أوفى بامتدح حلاء والاول

من المحجمة (يستقيم) ذلك طواء المصوص المخرج منها (ما يملؤها) من اللحم (فسراً)
أي استنباعاً فسرياً (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا ألقينا
المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع
الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها أو لانه يخرج منها بمضه وينبسط الباقي فيملأها واذا
وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يسبق معه منفذ ثم مصت مصاً قويا ورفقت المحجمة
فانه يرتفع السندان بارتفاعها (الرابعة وكذلك) يرتفع (الماء في الانبوبة) فانه اذا غمس أحد
طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص (مع ثقله) وانقضاء طبعه النزول دون
الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع
الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (غلامسة اما اذا
وضعت انبوبة) مسدودة الرأس أو خشبة مستوية (في قارورة) بحيث يكون بعض الانبوبة
في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها (وسدودنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج
عنها) وذلك بأن نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سداً لا يمكن نفوذ الهواء فيه
(فاذا أدخلنا الانبوبة فيها) أكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت
القارورة) الى خارج وداً أخرجناها عنها) بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء (انكسرت)

(قوله على الحديد) الذي هو ألمس

(قوله لا يخرج منها أو لانه يخرج الخ) وذلك لعدم جذب الهواء المماسق بالحديد دفعة لعدم

استواء أجزائه

بامتناع التداخل والحق أن الوجه الاول لا يدل على نقي مذهب الخلق أي مثبت الخلاء لانه لا يدعي
وجود الخلاء في جميع الاشياء بل امكانه ووجوده في الخلة وذلك الوجه انما يدل على أن لا خلاء في داخل
ذلك الانبوبة لاهل المذمى الذي هو امتناع الخلاء مطلقاً

(قوله واذا أخرجنا عنها الخ) فان قلت فم لا يسكن الطرف اذا فرساه من الحديد قلت لان معظم
حجم الهواء أهون على الصيغة من كسر الحديد بخلاف كسر القارورة كما أشرنا الى مثله قال الشارح في
حواشي حكمة العين ان قيل أي يلزم كون الانكسار لامتناع الخلاء في أحد الوجهين وامتناع التداخل
في الآخر لو كان عدم الكسر مستلزماً لتداخل الخلاء وهو ممنوع اذ يجوز التداخل والتكاثف
فالطوب أن الهواء لا يتكاثف الا بالبرد ولا يتحلل الا بالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار
في الطرف الحديد أيضاً والظاهر حلالة والصواب ما حققناه تأمل

الى داخل ولولا انها مملوءة) بالهواء وما فيها من الانسوبة بحيث لا تحتل شيئا آخر (١)
 تكن كذلك) أي لم تسكر بالادخل الى خارج ولولا انها يستحيل حلوها عما يكون
 شاغلا لها مالا اياها لم تسكر بالاجراج الى داخل بدل ذلك على امتناع الدخول وامتناع
 الخلاء معا (والجواب في شيئا منها) هي من الملامات المذكورة (لا يفيد القطع)
 بامتناع الخلاء (لجواز ان يكون) مدد كرتم من لأمور العربية (بسبب آخر)
 مغاير لامتناع الخلاء لكما (لا يعرفه) بخصوصه (هي) هي الملامات المذكورة
 (امارات) مفيدة للظن لبراهين مفيدة للقطع بصواب قال المصنف (واعلم ان
 لامارات اذ كثرت واجتمعت وربما فقت النفس وفادتها يقينا حدسيا لا يقع به
 للاخصم الزام) فلهذه لامارات لا موم حجة عليها وان تمكن ان تفيدهم جزما فيقينا
 يكفيهم في ثبوت هذا المطالب عندهم (فروع) على القول بالخلاء (لاول من قال
 بالخلاء منهم من جمه بعدا) موحود (فاذ حل) البعد الموجود عندهم (في مادة
 الجسم والا) أي وان لم يحل في مادة (خلاء) أي بعد موحود مجرد في نفسه عن
 المادة سواء كان مشغولا بعدد جسمي يملؤه أو غير مشغول به فانه في نفسه خلاء (ومنهم
 من جعله عدما صرفا كما مر) من ان حقيقة الخلاء عند اثنين بان المكان به بعد موهوم
 ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ميلاقيهما (الثاني منهم) أي من
 القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموحود المجرد في نفسه عن المادة (من جوز ان لا يملأه
 جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان حال عن الشاغل
 (ومنهم من لم يجوز) فيكون حينئذ خلاء بمعنى لاول دون الثاني والفرق بين هذا
 المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين اصراف الطاس على هذا المذهب بعدا
 موحودا مجردا في نفسه عن المادة قد نطق عليه بعد الجسم فهناك بعد ان الاول لا يجوز

(قوله لا امتناع خلاء) له بعده

(قوله مفيدة للظن) أي في الصور الخيالية

(قوله خلاء) بمعنى البعد لا بمعنى المكان الخالي عن الشاغل

(قوله لا بعد الجسم اح) أي السطح الذي هو الجسم به

(قوله ولولا انها مملوءة اح) فيه ماسبق من به لا يدل على المطلوب كما حققه ههنا

(قوله فانما حله في مادة الجسم) أي جسم تعلمي

خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بأن المكان هو السطح فليس هناك الا بعد
الجسم الذي هو في داخل الطاس (الثالث قال ابن زكريا في الحلاء قوة جاذبة) للاجسام
ولذلك يجتسب الماء في السراقات) وينجذب في الزرافات كما مر (وقال بعضهم فيه قوة دفعة
للاجسام (الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الحلاء في داخله أعنى أن
يتفرق جزؤه ويدخلها حلاء (يغيد) ذلك الجسم (خفة) دفعة له الى الفوق و الجهور على
أنه ليس في حلاء قوة جاذبة ولا دفعة وهو الحق

حجج المرصد الثالث في الكيفيات

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه أصبح وجوداً من جميعها اذ منه الخصوصيات
التي هي أظهر الوجودات الا أنه قدم الكم عليها لما مر من أنه يتم المساويات والمجردات
(وفيه مقدمة وفصول) أربعة (المقصد في تعريفه وانقسامه) الاولية (أما تعريفه فانه
عرض لا يقصى القسمة واللانقسمة فتضاء أوليا) أي بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون
معناه معقولا لقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو العاية في
الاجناس العالية) فانها لبساطتها على القول بامتناع تركيبها من أمور متساوية لا تتحد أصلا
ولا ترسم رسماً تاماً (ويجوز) تعريفها لرسمي (بالأمور الوجودية والمدمية) أيضاً (بشرط أن
تكون) تلك الأمور (جلي) مما يعرف بها من الاجناس العالية (فلا يصح أن يقال) مثلاً (الجوهر
ما ليس بعرض) فان الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما
في تعريف الآخر (و) لا أن يقال (الكم ما ليس بكيف ولا ابن الى آخر المقولات) لانها

(قوله وهو الحق) كايته الشيخ في الشفاء

(قوله لا تتحد أصلاً) لانما ولا يقص لوجوب ذكر الجس في ولا جلس لها

[قوله والمدمية] كالتعريف المذكور

(قوله والجهور على أنه ليس في حلاء قوة حاذية ولا دفعة وهو الحق) من سلال القول الاول
فلأن الحلاء و كان فيه قوة حاذية للجسم الى نفسه كان يجب أن يسلكه عدد وصوله اليه وان لا يمكنه
من أن يمارقه ويفصل عنه على أن يركبها ان أراد حلاء موهوب فلا حلاء في السراقات حال الشغل
بها ان أراد حلاء موجودات الفرق بين السراقات وغيرها وأما سلال القول الثاني فلان الحلاء
منشأه لآخره كما سبق فليس بعض أجزائه بالدفع منه الى آخر أولى من العكس فيلزم أن لا يسكن
الجسم في الحلاء

ليست أجلى من الكم حتى تؤخذ في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحتزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم) فانه يقتضي القسمة لذاته (وبقولنا) ولا يقتضي (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المتضمنتين لها (عند من قال انهما من الاعراض) أي على القول بأنهما موجودتان في الخارج وأما على القول بأنهما من الأمور الاعتبارية فلا حاجة إلى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مررت إليه الإشارة (و) بقولنا (فتضاء أوليا عن) خروج (العلم بعلوم واحد) هو بسيط حقيق (و) العلم (بعلومين) فإن العلم الأول يقتضي اللاقسمة

[قوله لا يقتضي القسمة] أي قول القسمة العرضية لأن الكم لا يقتضي نفس القسمة إذ يجوز أن لا يعرضها للعارض وقد سبق من المنصف أن قبوله لا يثبت في قسمتها

[قوله عن خروج الخ] راد بعد الخروج لأن الوجود في حيز الشيء جيد التدويل والدخول

[قوله العلم الخ] والأصوات الآتية

[قوله والعلم بعلومين] أي الكميات العرضية للكميات أو لغيرها كما هو دالة ثم ما استطاع أو الحكم والمعروضة لها كالأصوات الرمائية كلها خارجة بهذا اللفظ وفيه أنه لا اقتضاء ههنا ١١ هو قبول القسمة بالسبعة وأن مثال المتن أي قوله والعلم متعلق بعلومين فلا اقتضاء ههنا لا دالة وهو ظاهر ولا يتبع إذا لا اقتضاء في المعلومين للقسمة وإن اقتضاءها بخلاف المعلوم التام فلهذا مقتضى اللاقسمة والعلم مطابق له فكأن مقتضىها ما يتبع ولا جسد ذلك جعل الألف في البحث المنرفقة والكتابي في شرح المنصف والشارح في حواشي التبريد هذا القيد أي اقتضاء ولياء متعلق بمقتضى اللاقسمة فقط وأما ما قبله أنه متى على أنه إذا اعتبر قول القسمة واللاقسمة في العرض فلا بد من جعله متعلقاً

(قوله وقولنا اقتضاء أوليا الخ) قبل سمية السرح ثم صرح في حيزه لا يلهي إطلاق الاقتضاء من غير عرض ١٢ عليه يدل على ارتباطه وحوبه متعلق بمبدأ كور بذلك المتعلق فهداه قصص المذكور في حوضه على التبريد حيث صرح هناك بأن الأولية قيد لاقتضاء اللاقسمة وأنه لا حاجة إلى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد والحواش المتعقبات أن القسمة واللاقسمة ١٣ عثرت في المنصف المذكور في هذا الكتاب بالنسبة إلى نفس العرض فإراد ههنا هو أن العلم متعلق بعلومين يقتضي أنه ذلك العلم متعلق وهو صحيح إذ لا يتصلق علم واحد بشخصي بعلومين لكن ذلك الاقتضاء لتعلقه بعلومين لأنه لا أن كلام من على أن الحاصل في الدهن اشح انما هيبت لأحسها كما أشار إليه في حواش حكمة العلي وأما في التبريد الذي ذكره في حواش التبريد فانه اعتبره بالنسبة إلى الموضوع ولا شئ أن العلم المتعلق بعلومين لا يقتضي انقساماً في محله فإن النفس واحد تدرك معلومات كثيرة مع أنه لا انقسام في تلك النفس أصلاً بخلاف العلم بعلوم بسيط فانه يقتضي اللاقسمة في محله إذ ولاه لا تقسم ذلك العلم لأن انقسامه محل بوجوب انقسام الحان إذا كان حوله فيه بحسب لذات ولكن لذاته بل ببساطة معومه فلا منافاة بين الكلامين

ليكن ليس متساؤه أولاً بل بواسطة معلومة والعالم الثاني يقتضي النسبة كذلك فلو لا تقييد
الاقتضاء بالاولية لخارجاً عن الخدمع انهما من مة ولة الكيف (وبلاخير) أي واحترزنا باقيد
لاخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولاً بالقياس الى الغير (عن السبب) أي لا اعراض
النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها وما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقبسة الى
غيرها لما عرفت من أنها لا تقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قوله
ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان لا عرض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور
أمر آخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصورها غيرها كالادراك والعلم والقدرة
والشهوة والغضب ونظائرهما فانها لا تصور بدون متعقباتها أعني المدرك والمعلوم مثلاً لكن

(عدم الحكم)

بالاقتضاء معاً وان اعتبر قوله النسبة والاقتضاء في محله على ما هو مخصوص في بعض العبارات فهو
متعلق بالاقتضاء المعيد بالنسبة لان عدم احكام الخال يقتضي عدم احكام غيره في الحوادث السرياني
والعلم بالسيط يقتضي عدم احكام الجسم بخلاف احكام الخلق فيه لا يقتضي احكام الجسم من العلم
بمتعددة فاعلم بانفس مع عدم احكامها فليس شيء من ذلك ولا فلاحه مني على ان يكون قيد في محله متعلقاً
بالنسبة والاقتضاء أي لا يقتضي احكام غيره ولا عدم قياسه اقتضاء وبه ولا يحكي فساداً لانه حينئذ
لا يخرج القصة بقيد الاقتضاء لانه لا يقتضي عدم احكامها على حط من عدم احكام نفسه فهو
طرف مستقر من فاعلم يقتضي حال حصوله في محله وفائدة ان الاعتبار عدم الاقتضاء
بحسب الوجود الخارجي دون بدعي والافهم في ذلك ان فتحة النسبة ليس في لذهن والافهم في ذلك
صوره بدون تصور النسبة وأما ثانياً فالان في الحوادث السرياني الخ والحوادث المتلازمين في الاحكام وعدمه
في الاحكام النسبية في وضع دعوى بالترقية وهم لا يفتن الكيفيات ما مركبة في الخارج فتكون
مقتضية للنسبة أو بسيطة فتكون مقتضية للاقتضاء فلا يكون التعريف صادقة على شيء من أفراد المعرف
لانها في تركيب بعض النسبة في الاكبر مقتضية لان تصور مجموع مقتضي وانما هذه الخارجية
تقتضي ان لا يكون لها حيز خارجي لان لا يقدم من غير يتعدى الخرج مقدم بحسب تقدم محل
(قوله معقولة وليس لي غيره) لاقتضاء النسبة ووجه كونها معقولة بالقياس الى ما يسبب اليه

(قوله لا تقتضي لذاتها النسبة) وان كانت عارضة لها

(قوله على تصور غيره) المراد بالعلم الاسمي الخارج كاهو اشتداد فلا يرمح حرواح الكيفيات لمركبة
[قوله فان الاعراض النسبية الخ] هـد على تقدير كون نسبة ذاتياً لها ظاهر وأما على تقدير
عروضها فلا لان تصور العروس لا يتوقف على تصور العارض ولا على هذا عدل عنه الى قوله ولا
يكون معناه معقولاً بالقياس الى الغير

ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقة بمعلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجهة
لتصورات متعلقاتها فانها تعقل العلم ولا ثم تدرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة
بالكميات كالاستقامة والانحناء والثليث والتريع وكالجزئية والكمية وعترض عليه بخروج
الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (وما أفساهه فهي أربعة) الكيفيات (المحسوسة
(الكيفيات (النفسانية و) الكيفيات (المختصة بالكميات والاستعدادات) أي الكيفيات
الاستعدادية (وما أخذ المحصر) في هذه الأربعة (هو الاستقرء) والتبع (ومنهم من أراد

[قوله مملولة] أشار إلى أن مراد أبي شوف الذي يقتضى التقدم لا الاستعداد

[قوله وكذا المحصر] أي في إتمام وجهه لتصورات متعلقة به غير متوقفة عليها

(قوله وكالجزئية والكمية) العدد المتصور في نفسه يسمى حذراً والحاصل منه محذوراً واد

صرت ذلك العدد في الحاصل من صرت نفسه يسمى كفاً والحاصل مكفاً

(قوله وعترض عليه بخ) والمحاصر أراد بالوقف امتنع حصول تصوره بدون الغير لا مجرد

الترتب والحصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بمظاهرها ورسوم أخرى

(قوله ان تصوراتها موجهة لتصورات متعلقة بها) فيه أن جانب الأعراس النسبية على التبع المشهور

هو أن النسبة لأربعة لها لادنية ولذلك صارت تصوره استلزم حصول غيره وبوجهه وما التوقف لموضوع

[قوله وكالجزئية والكمية] عند الكافي لكونها من الأمور العددية لا العددية وأهم أنه د صرت

ع د في صفة تلك العدد هو الحد والحاصل محذور والربع نصفاً ثم د صرت ذلك الحد في ذلك

الحاصل في حد من هو مكعب فالإنسان حذر لأربعة وكعب للثمانية

[قوله وعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بخ] فيه أن مكتسبة لمعبر اليقين بها وإن كان كل

كمية مركبة كذلك لأن تصور الكل موقوف على تصور الجزء فإن قلت الأمور النسبية لو كانت

مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معارفها ثم بعد نسبة هذا الاعتبار بل باعتبار أن تعقل دواتها

ضرورية كانت أو مكتسبة مغيثاً إلى تعقيلات أمور أخرى وهذا المعنى لا يتحقق في الكيفيات المكتسبة

ونصاً أراد بالغير هو الغير حقيقة باعتبار من الحد والمحدود الذي كما حقق في موضعه فثبت ما لا أول

فلا يعيد لأن حاصل الآخر من عدم شمول التعريف بالمتوقفة بها فكيف يعيد من بعد لأخر من النسبة

المكتسبة نسبة بهذا الاعتبار لا يعتبر كذا اللهم إلا أن يقال حاصله أن تكون نسبتها بذلك الاعتبار قريبة

على أن المراد بالغير في تعريف الكيفيات الخارج على أنه لا بدفع لأعز من الآخر من المكتسبة بالرسوم

لهم إلا أن يصح أيضاً أن المراد عدم توقف كنه حدتها وما الثاني فلأن الأعراس بالنسبة إلى كل جزء

من أجزاء الحد والتعريف حيشة حقيقى لادنسبة إلى مجموع الحد وحل التعريف على صلاح المتكلمين

لا يلتفت إليه في هذا المقام

أبانه بالترديد بين الذي والاثبات فذكر وجوها (أولها) (الاول) وهو أجودها (أنه) أي الكيف (أما أن يختص بالكم أولاً) يختص به (وهذا) لذي لا يختص بالكم (أما محسوس) بأحدى الحواس الظاهرة (أولاً وهذا) الذي ليس محسوساً بها (أما استعداد نحو الكمال أو كمال) وهذا الأخير هو الكيفيات النفسانية (قلنا ولم قلنا أن الكمال) الخارج من القسمة (هو الكمية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لتغير ذوات الانفس) فإن ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً ولا يكون حقيقته استعدداً جاز أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام عاينته (أما لم نجده فالمآل هو الاستقراء فنقول عليه أولاً) حذفاً لمؤنة الترديده (الثاني) من وجوه الحصر (قال ابن سينا) في الشفاء الكيف (إن فعل بالتشبيه) أي أن صدر عنه ما يشبهه (محسوس) كالحرارة قلنا تجمل ما يجاور محلها حاراً وكالسود فانه يلحق شيعه في الدين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس تلاقال لا امام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة

(قوله حذفاً لمؤنة الترديد) لامؤنة لأن المصود بالترديد صط الأقسام وسهولة لاستقراء من القسم المرسل يحتاج الى الاستقراء دون غيره

(قوله كالحرارة) وكذا الحال في المدوقات والشمومات والسمومات فانه يشكك الاعضاء التي لها الحواس بكيفية مدركاتها

(قوله فانه يلحق شيعه الخ) ليس اراد منه الماء الصورة الادراكية للسود لانه يستلزم ان يكون جميع الادراكات دحلا في الكيفيات المحسوسة بل يشكك العين بنفسه فان الناطق الى المحصورة مثلا دا نمر الي غيرها بحس لونه محبوط بالمصورة تشكك العين والخيال هما [قوله فان فعله في الجسم] أي في جسمه كذا في الشفاء

(قوله هو التحريك) وأما مدافعة ما يجاوره غريث جسمه وان كان فعله بالواسمه لكنه ليس

[قوله الكيف ان فعل بالتشبيه الخ] قول ان أراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تسهل التحريك أيضاً وان أراد الاحلاق فالتقليل جعل شبه في الحس المشترك عند الحس كما ينفي السواد شيعه في العين وأجيب بأن تدعى الثقل الى الحس المشترك لمرع كونه محسوساً بالحس الباهر وذلك أول استثناء قلنا (قوله بخلاف الثقل الخ) من اخراج الثقل بهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلا اما مدافعة صاعده أو مبدؤها وإنما كان فقد يعطى الجسم الملاقي لمحلها مدافعة أو مبدؤها كاليد الموصوع على ارق السوح فيه المسكن تحت ادهاء قلت الخفة المدافعة أو مبدؤها الصعيان ولا يعطى الجسم الملاقي ايها

عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة منها ، إذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة أخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما أيضاً في الانواع الثلاثة الأخرى من هذه المقولة وهذا كما تر مناقضة بين كلاميه (ولا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذاك) هو المختص بالكيفيات (والا) وان لم يتعلق بالكم (فللجسم) أي فيكون ثبوته للجسم (بما من حيث كونه جسما طبيعيا) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعني الاستعداد (أو نفسانيا) أي من حيث أنه جسم ذوقفس وهو المختص بذوات النفس (فلنا لم قلت ن) الكيفيات (لمحسوسة كلها فاهله بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (وبتقضى) هذا الحكم الكلي (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ن غيرها) أي غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) أي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم (وايضاً فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لافتراضه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحصر وهو أيضا مذكور في الشفاء أن يقال (الكيف) ما أن يتعلق بوجود النفس وذلك بأن يكون للنفس وللأجسام من حيث أنها ذوات النفوس (أولا) يتعلق بوجود النفس (والثاني) ما أن يتعلق بالكيفية

نفس إذ هو عبارة عن المدفوعة الطبيعية كد قبل وفيه ان الحرارة في الهواء أصا كذلك والصواب ان يجب لم صدر عن الثقل المدفوعة بلا واسطة بل بواسطة التحريك والمراد ان يكون فعله التشبيه بلا واسطة

(قوله اد لا يجوز ادخالهما في الكم الخ) في الشفاء يطن بهما انهما من باب الكمية

(قوله ولا يمكن ادخالهما في الشفاء الخ) في الشفاء قد يطن بهما انهما من باب القوة واللاقوة

(قوله مناقضة بين كلاميه) لا مناقضة لان المقصود أولا مجرد بيان وجه لصبط كما صرح به والمقصود

آخر تحقيق كونهما من جهة المحسوسات

(قوله ويتقضى الخ) قد عرفت اندفاعه

(قوله فانه غير معلوم) لو قبله مراده ان عزم ان فعله بالتشبيه محسوس وان لم يعم الخ اندفع هذا المنع

[قوله بأن يكون للنفوس] كالمع والقدرة والارادة

[قوله أو للأجسام الخ] كالحيوة واللددة والام والصحة والمرض

(قوله أما من حيث كونه جسما) أورد عليه جواز كيف للعجبتين مدخل في ثبوته للجسم وليس

بشيء لان القسم الثاني هذا يمتنع

أولاً) يتعلق بها (والثاني ما استعدد أو فعل قلنا وإلحاقاً من الأخير) أعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز أن يكون كيفية هو يرب الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك لوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضاً لكنه زعمه باستمراره فن يقال الكيف (ما أن يفعل بالتشبيه) كما مر (أولاً والثاني) أما أن لا يتعلق بالأجسام بل بالهوس (أو يتعلق) بالأجسام (والثاني) أما من حيث الكمية أو الطبيعة (أي يتعلق بالأجسام) أما من حيث كيتها أو من حيث طبيعتها والقسم الأخير هو الاستعداد نحو الفعل أو لافعال (ولا يخفى ما فيه) وهو ما مر في الوجه الثاني من أنه لم يثبت أن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه في آخره (مع أنه) مزيف بما ذكر في الشفاء من أنه (بصريح الكيفية المختصة بالأعداد) المارضة للمجردات فإن هذه الكيفية كالزوجة مثلاً غير مندرجة في التقسيم لأنها غير عارضة للأجسام

الفصل الأول في الكيفيات المحسوسة

قدمنا لأنها أظهر الأقسام لارتمة (وهي أن كانت راسخة) أي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة لذهب وحلاوة لدهن (سميت أفعالاً ولا) وإن لم تكن راسخة كصفرة لوجع وحرارة لخلل (فأفعالاً وإنما سميت) الكيفيات (الأولى بذلك) لاسم لذي هو لأفعاليات (لوحين الأولى أنها محسوسة ولا محسوس أفعال للحاسة) فهي سبب

[قوله بصريح السكينة الخ] في الشفاء من يدخل تلك الكيفيات في هذه أقوله وكأب الكيفيات ما يعرض للجواهر الجسدية فيجب أن يتقسم على نحو ما قلنا

[قوله بالأعداد العارضة للمجردات] قبل عليه ذلك مروض العدد للمجردات يمكن علم الحساب ادخلت عن أحوال العدد من الرياضيات لتعريفهم أن الدخول فيها عن أحوال ما يستفاد عن المادة في الدهن لا في الخارج أجب بأن الحساب ليس بصر فيه في العدد مطلقاً بل من حيث لا يوجد إلا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه

[قوله لأنها غير عارضة للأجسام] فإن قلت هذا مضاف لما سبق من تخصيص الشرح في أول الموضع ككيفية ياديت قلب قد سهل في وثن مساحت الكم أن المراد عدم عروضا للمجردات أو لا بدلات ويمكن أن يقال في دفع الاعتراض بصريح الكيفية المذكورة أن المراد أنها لا تتعلق بالأجسام بدون النفس فلا أولاً أو تتعلق بها في الحلة وإن لم تختص به وكيفية العدد كذلك فلا تصح

الانفعال ومتنوعة له (الثاني أنها تابعة للمراح) التابع للانفعال (ما يشخصها كحلاوة العسل)
فإنها تكونت فيه بسبب مزاجه لئلا يحدث بعمل وقع في مادته (وبنوعها كحرارة النار
فإنها وإن كانت ثابتة لبسيط) لا يتصور فيه ففعال (فقد توجد) الحرارة التي هي نوعها
(في بعض المركبات تابعة للمزج كالعسل) والعسل فإن حررتهم تابعة لمزجها المستعاد
من انفعال وقع في موادها ولم يكن القسم الأول متنوعا للانفعال من وجهه وتابعه له من
وجه آخر نسب إليه (ثم منهم من سبوا القسم الثاني فحالات) مع ثبوت هذين الوجهين
فيها (لأنها لدرجة زوالها أشبهت الانفعالات) والآثار المتجددة الدورية (فسميت
بها تمييزاً لها) عن الكميات الراسخة ونسب على تلك المشابهة ثم أشار إلى سبب آخر في
التسمية بالانفعالات فقال (وهو) في القسم الثاني (يشارك القسم الأول في سبب التسمية)
بالانفعالات كما أشار إليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (خرم) القسم الثاني (اسم
جسده) لئلا هو الانفعالات تنسبها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من
ذلك الجنس بل ذئ من فقص من الاسم شيء ثم خلق عليه البق (ونوعها) في أنواع
الكيمياء المحسوسة (خمسة بحسب الخوص خمس) الصهراء (النوع الأول المدوسات)
المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين أحدهما عموم القوة اللازمة فلا يخنقها حيوان لأن

(قوله فسميت بها) بطريق المحرر ووجه ذلك في شرحه

(قوله ثم أشار) كلام على سبيل الاستيفاء أو مطلق من قوله لا له لدرجة زواله كأنه ليس من
هو لدرجة الخ وهو يشارك الخ

(قوله خرم القسم الثاني) على صفة عموم من حرمة شيء بحرمه ووجهه أنه كما في الصفايح
وكان لظاهر الحرمة إلا أنه ترك الفعل لعدم مقتضى امر من به

(قوله فقص الخ) لئلا هذا لاستعارة ولا نقل

(قوله لوجهين الخ) أحدهما لوجه الأول عموم من حيث لا ذلك فيكون أقدمها أدر كما وحاصل
لوجه الذي عموم من حيث لا وجود فيكون أقدم وجود

(قوله وسويعا كحرارة النار) متى عني بخلاف عند البعض من تحميد الحرارة بالذوق والمراد بالذوق
أعم من النوع الإضافي

(قوله المسماة بأوائل محسوسات) أي أقدم في المحسوسة وطرها وكل من الوجهين يدن عليه أم
الأول فلا أنه يفيد أن كلا من الحيوانات يدركها وأن الذي فصح

بقائه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فذلك جعلت هذه
 القوة منتشرة في اعضاءه واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد تخلو
 الحيوان عنه كالخرد طين الفاقد للمشاعر الاربية وكالحلده الفاقد لحاسة البصر والثاني ان
 الاجسام المنصرفة لا تخلو عن الكيفيات الملحوسة وقد تخلو عن سائر الحواسات والسرفيه
 ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف في حاله عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا
 تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي ولذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم
 يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة ويحيط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل
 الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه حاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط

(قوله باعتدال مزاجه) اي في هذه الشخص شبهه به الصفة

(قوله في شدة) في هذه جميع الاعضاء غير مخصصة بغير كثر الحواس لان اللمس

واجب في كل منها

(قوله كالخرد طين) هو الذي لا حراك له في عمق الارض ويقال له معاء لان

(قوله وكالحلده) بضم الحاء المعجمة وسكون اللام كورموش

(قوله فانه لا حاجة) الى متوسط الخ) ما دون فلا شرط حوله عن الكيفية المتحركة في نحو

من الحواس الحاسة بل هو حركتها كصفة ما يدركه من كيفية ما سوى او اما في

جميع درك كعبه لمحسوس من ماضيه التجربة

(قوله منتشرة في اعضاءه) لا يكون عدم الحس في جميع اعضاءه كاللحم والعظام والكلية على ما قرر في موسمه

(قوله كالخرد طين الخ) الخرد من هو الدود الاحمر الذي يوجد في عمق الارض يقال له معاء الارض

والحلده بضم الحاء المعجمة وسكون اللام صرب من العار يقال له لغارسية كورموش وقد يقال عدم

كون سائر المشاعر مرتبة لتمامه من الضرورة لا يستلزم الاجوار الحواس لا وقوعه قطعاً فيجوز ان

يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لا مفقودة بالكلية

(قوله حاله عن الطعوم) ان في طعم الشدة في الدقة من المربص يد كيف به بطعم الحامد

الغالب على لا يدرك طعوم الاشياء كونه وشهوة لا مثوبة بذلك الحامد الا يرى ان المحموم يحمد

طعم الصل صراً

(قوله بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم تخلوه عن الحواسات) قبله عليه كما ان

كيف يتوسطه الكيفيات بدكونه يتبع الادراك من ما يدركه ففقدت الحكمة حوله عن كذا كيف

لحل ايضاً منع كما ان كيف محل اشتم رائحة يتبع ادراك رائحة اخرى وليس ان يدركه يقتضي ان يكون

حتى يلزم خلوها عن للموسسات (وفيه) أي في هذا النوع (مقاصد) خمسة (الأول في
الحرارة) كما أن للموسسات سميت أوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الأربع
أعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت أوائل الممرسات لثبوتها للسايط العنصرية
وتحصل المركبات منها بنوسط المراج المتفرع على هذه الأربع وإنما لم يذكر في العنوان
البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوفوق الاختلاف في كونها وجودية (وفيها)
أي في الحرارة (مباحث) خمسة (أحدها في حقيقتها قال ابن سينا) في الشفاء (الحرارة هي
أني تفرق المختلعات وتجمع المائتلات والبرودة بالعكس) أي هي تختص بين المتشاكلات وغير
المتشاكلات نصاً كذلك ذكره في كتابه (و) بيان (ذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة) أي
حركة إلى فوق لأنها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك (فإذا أثرت الحرارة في جسم
مركب من أجزاء مخففة بالطاقة والكثافة) أي في رقة القوام وغلظه (بفعل) الجزء (اللطيف
منه) أي من ذلك الجسم انفعالا (أسرع) فيقبض الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره
(فيتبادر إلى الصعود لالطف فالأطعم دون الكثيف) فإنه لا بفعل إلا ببطء وربما لم
تقد الحرارة خفة تقوي على تصعده (ويلزم منه تسه) أي بسبب ما ذكره من حال اللطيف

(قوله أي هي تجمع الخ) فبقي العكس خلاف ما ذكر

(قوله كذا ذكره في كتابه) أي هذا العكس من خلاف مسدود لأنه مذكور في كتابه وإن وقع
في كلام البعض أن البرودة تجمع المختلقات كما في المائتلات كما في شقاق الأرض في شدة البرد
بحسب اللبس أما حجة عن الكيفية فهو لا بد من حكم بالحواس من بعض لا يحكم بوجود حلو
محمول عن كيفيات فهو لا بد من كنه وكيف اليد لحراره لا يمنع دراه البرودة في محسوس
مثلا بخلاف كيف متوسط بين رائي ورائي في من الأول مثلا والشعيرة شدة ذلك
(قوله لثبوتها للسايط العنصرية الخ) لا بد من يسمى الخثونة والاملاسة والاصطفاء مثلا أوائل
الموسسات أصابده على ثبوتها للسايط العنصرية ولا ريب لأفراد في وجه التثنية كما حقق في موضعه
(قوله أي هي تجمع الخ) وجه اختلاف عكس بالنسبة إلى الحكم الأول أي طريق غفلة من ظاهر
لأن جميع غير اثنين كالات عكس نهرهما أي خلافه وثالث بالنسبة إلى الحكم الثاني فاستمر إلى متعلق
بلحسب ولما كان هذا محالاً ما يندرج من لفظ العكس من المفهوم انطباعه من البرودة تجمع المختلعات
وتفرق المائتلات أي تفسيره قوله كذا ذكره في كتابه هذا وجه جميع البرودة بين المذكورات ثم قد
أثرت في المركب المتخالف لأجزاء مثلاً وحب تكافؤ الماء في بعضها ببعض وسميت عن تفاوتها
والمحصل أن الحرارة توجب تسهيل رطوبة متعصبة بالبرودة وتخفيفها وتصعيبها بالبرودة توجب اعتمادها

والكشف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق محتجعات) في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة
في اللطافة والكثافة التي تلتصق منها المركبة الاجسام (ثم تلك الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع
بالطبع) الى ما يجانسها لان طنائها تقتضي الحركة الى مكانها الطبيعية ولا تضام الى أصولها
السكنية (ان الجنسية علة الضم) كما شتهر في لالسة (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر
عن طنائها بعد زوال المانع لدى هو الالتصاق (فتسبب) لاجتماع (اليها) كما تسبب الافعال
الى معدتها (ومن جمل هذا) لدى ذكره ابن سينا من احوال الحرارة (تتبعها للحرارة
فقد ركب شططا) أي يمد من الصواب وتجاوز عنه (لان ماهيتها أوضح من ذلك)
المذكور فان كثيراً من الناس قد فوه مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان
ذلك الحكم) المذكور الذي هو لآثار المحصورة (لا يسمي) لاستقرار جزئياتها) فانها
ما لم تستقر جزئياتها لم يعرف كون هذه لآثار خاصة شاملة لما (تتفرقت) أي معرفة هذه
لآثار ونسبتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتتبعها هذه الآثار دور لا يقال
كيفياتها في تتبع جزئياتها والاضلاع على نحو هذا المذكورة معرفة حرارة بوجه ما فاد
عرفت بها فادت معرفتها بوجه أكل فلا دور لانا نقول لاجساس بجزئياتها فكاف في

(قوله معدة للاجتماع) أي مهينة له وليس يريد معنى الاصطلاحى ولا يتبع اجتماع الحرارة مع

الاجتماع الصادر عن طنائها

(قوله فان كثرة الخ) فيكون تعريفاً بذلك معنى

(قوله لانا نقول) حيث لا يبعد ان ليس معنى فان التبع بدت الحكم وكما سطر لان

(قوله فان كثيراً من الناس) الخ) قيل عليه معرفة السكينة لا تتبع معرفة بوجه حر وحر من
معرفة فمعرفة كرسما التعريف بوجه آخر أيضاً حيث ان المقصود من العلم بف تصور الماهية كالمعرفة
أي بوجه كمال فادان معرفة كالمعرفة بوجه آخر أيضاً حيث ان المقصود من العلم بف تصور الماهية كالمعرفة
مريد تغيير لما ذكره اشباح في شرحه في تحت هذه الحاشية في تصور علة
الامام محموية الدال لارها انما يصار بصورة حرة علة في محمية وقصد ان كسب من العوارض
له كان ذلك بالدليل لانه عرف وقد عرف ما فيه مما سبق فلاولى ان يفتي في انطال كونه رسماً حقيقياً
ان الرسم هو الله يف بين بلازم يمتثل به من الى معرفة رسوم ملازم وماد كره ليس كذلك اد
لا يدرى من فهم التعريف بين المختلف وجمع بين الاشكالات فله ان يؤثر في ذلك هو الحرارة كذا
ذكره الأبهري

(قوله لانا نقول لاجساس الخ) من الحواشى مناقشة المذكورة ليست بحسرة في أصل المقصود

معرفة ماهيتها ألا ترى إلى ما ذكره محققون من أن الحسوسات لا يجوز تعريفها بالأقوال
الشارحة إذ لا يمكن أن تعرف إلا بإضافات واعتبارات لازمية لها لا يفيد شيء منها معرفة
حقائقها مثل ما تقدمه لاحساسات بحرياتها فالمقصود بذلك هو صحتها وأثرها في بيان
حقيقتها مزيد تمييز لها عما عدها لا تصور ماهيتها (وعلم أن هذا) لدى ذكرناه من آثار
الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في للطاقة والكثافة (انما يثبت إذ لم يكن
لالتحام بين سائط ذلك المركب شديداً) حتى يتمكن تقرب بعضها عن بعض (وأما إذ
اشد الالتحام) بين تلك السائط (وتوى التركيب) فيما بينها (فالدرجات) بحرياتها (لا تفرقها)
وجود المانع عن التقرب وحيد (هنا كانت لأجزاء اللطيفة والكثيفة) في ذلك الجسم
(مقاربة) في الكمية (كما في لذهب فادته الحرارة سبباً) وذوباناً (وكما حاول) للطيف
(الخفيف صعوداً منه) الكثيف (التفيل عن ذلك) (حدث بينهما تمنع ونحاذب وبعث

لاحساس بحرياتها الخ

(قوله مثل ما تقدمه الاحساسات الخ) قد حذف عن صور لطريات شعوماتها حصل حدتها
بسمها وهو علمها كنهها لا حلي الاقوى من تصوراتها بالحواسم و هو عرف باله ثبات لكان قوياً من
ذلك العلم لكن لا صلاح عدم في حدائق مندر ومفرد به يجوز ان يعقد من التعريف علم الشيء
بوجهه وان كان انه لم يحققته حاصله هو في ذلك في الحقيقة صدق ثبوت وجهه ولا صبر له
التعريف ما ليس بمحصل

(قوله وحيداً) أي حين لا يفرقها آثار قبه تفصيل

(قوله مقاربة في الكمية) المقارب في الكمية دليل التقارب في القوة سيكون القوي مشبهه في
العدم لاساطته وعلم لم يعل مساوية لاسنده معتدل لطيفي سواء قبل اشتاعه أولاً

وهو عدم يجوز التعريف به في ذلك المصور فقد دلاحة في التعريف أصلاً من الاحساسات
بحرياتها بعد النفس معرفة بذهب لكتبه على وجهه لا حصل ذلك من معرفتها فببعض عديم تلك المعرفة
من أمداً القياس ومن هنا يقال عدم صرف عند العلم من الحاصل ذلك كالأفراد محسوسة سواء كان
هام دأباً للمعنى أم لا لأن العلم كثر المراد فيكون الاحساس بها وفرة يصادف لمرتب على الاستعداد
الحاصل من الاحساسات المتعلقة بحرياتها تقرب فيكون صرف

(قوله منه درة في الكمية) لاشد أن اعتبر في هذا القسم ستكون لأجزاء اللطيفة والكثيفة مقاربة
في القوة بعد تأثير الحرارة فيها فكان تقارب في الكمية يفسر عن التقارب في الكمية فاكثري به

من ذلك حركة دوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة المعجبية في البوتقة (ولولا هذا المائق) معنى شدة الالتصاق والالتصام بين أجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق أجزاء جسم لا يشتد التصامها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود المائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلاً على أن النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارة لان تخلف المعادن عن المنصبي بسبب ما يمتصه منه حائر بالضرورة (وإن غلب اللطيف) على الكثيف (جداً) أي غلبة نامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (وإن غلب) منه (الكثيف) فانه (أي قوة الكثيف) وفي بعض النسخ اصله أي لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذا ثرت فيه حرره صعد بالسكينة (ولاً) يغلب للصعب بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالباً جداً (فتفيدة) حررة ذ ثرت فيه (تليد) كما في الحديد وان غلب الكثيف جداً (يتأثر) بالحرارة فلا يذوب ولا يبين (كانصق) فانه يحتاج في نبيته الى حيل يتولاها أصحاب لا كبير من الاستغناء بما يريد شتالاً كالكبريت ولزريق ولذا قل من حال الطلق استغنى عن الخلق (تسبه) على ما علم مما اردناه في تفسير حررة وهو أن يقال (عمل الاول لها) أي للحرارة هو (التصعيد) والتعريف الى الفوق بسبب ما يفيد من الميل المصعد (والجمع

(قوله حركة دوران) فان كل واحد من لا يتقوى على حده لا آخر على الاستغناء لتمامهما في القوة فيجعله على الدوران ويصعد كما شاهد في سقفة رتفع جزء ذهب في وسطها
(قوله حائر) أي ليس يمنع وقصر عن الطور مع كونه واحداً ككثيف فيها هو مصوب
(قوله وان غلب للصعب جداً) أي لا يكون اللطيف عارلاً لا حاداً منه بل في النار

(قوله سبب مدغمه منه ح) ان فاب بل التصعيد حيث واحد واللام يكن ادغاماً فكلان الصواب تبدل الحائر بالواحد فاب هذا يرد كمن الحور معهم لا مكان الخاص ولا سلم ذلك له الحائر معهم غير الممتنع أو اراد لا مكان لعدم تقيده بـ وجوده وسبب فالامكان الخاص بها راجع الي وجود المانع فلا محذور

(قوله بل يغلب الكثيف ح) ظهر لى منوحيه لي عبة الاثيف هي سكتيف حديد يشعل عسته في احده ويشعل أيضاً صورة مساوي وعامة "كثيف جداً" أو في طيه فبعض هذه الصور مدكور بحكمة صريحاً وبعضها اما مدرج في التعريف أو غير معلوم التحديق

[قوله العمل الاول له التصعيد] سبق كلامه يدل على ان العمل الاول له التصعيد أي أحداث حظه فأولية التصعيد بالقياس الى الجمع والتفريق

والتمريق لازماً له) فإنه إذ حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلاً تحرك
الأقبل للتصعيد قبل الإبطاً وتحرك الإبط قبل العصى فيترجم من هذا تفرق تلك الأجزاء
المتخلعة ثم اجتماعها مع جناسها بمقتضى طباعها كما مر (ولذلك) أي ولما ذكرنا من أن
الفعل الأول للحرارة هو التصعيد المستبوع للتمريق واجمع (قال ابن سينا في) كتاب
(الحدود أنها كيفية فعلية) أي تجعل محلها فعلاً لمثلها فيما يجاوره فإن النار تسخن ما يجاورها
(حركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه إلى فرق لأحدتها الخفة) المتضمنة للصعود (فيحدث
عنه) أي عن التحريك إلى فوق وهو التصعيد (أن تفرق) الحرارة (المخلطات وتجمع
المثالات) لما عرفت (وتحدث) أي ومن أحسن الحرارة أنها تحدث (تخلطاً من باب
الكيف) وهو رقة القوم وبقيته التكاثف من باب الكيف وهو غلط القوم (و) تحدث
أيضاً (تكاثفاً من باب الوضع) وهو يدمج لأجزاء المتعددة بالطبع وجماعها بحيث يخرج
الجسم الغريب عما ينما ويقبه التحليل من باب الوضع وهو أن تنفث تلك الأجزاء
ويداخلها الجسم الغريب (لتجعله الكثيف وتصعيده للطيف) هذا بشرط عدم فإن الحرارة
تحلل الكثيف المجمع فتفيد الجسم رقة القوم وتصعد للطيف وتخرجه من بين أجزاء
الكثيف فتصعد للطيف إلى حمة وتجتمع أجزاء الكثيف نصاً فيحدث التكاثف من
باب الوضع في كل منهما ونما ورد الصمير مذكر ما مأووس المذكور وأما رجوعه
إلى المذكور أي لتحليل الحار بحرارة الكثيف (وربما يورد عليه) أي على ما ذكرنا من أن

(قوله أي تجعل محله) انصح (أنه قد ورد في التفسير أنه لا بد من أن قوله فعلية مستدرك لكن
تفسير الفعلية بما ذكره الشرح قدس سره مما لا قرينة عليه من فعلية في مقابلة الفعلية في اختلافهم

[قوله قال ابن سينا في كتاب الحدود أنها كيفية فعلية حركة] فثبت لأمه في بحث اشترقية وأهم
أن قوله كيفية فعلية حركة فيه نص لأن مراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في أمرها وأهموم
من الحركة أنه الذي يؤثر في أمرها وهو الحركة فيكون المراد عن معنى الحركة دالاً على النص على المعنى
بإطلاق فقوله كيفية فعلية حركة دالة على أنه جوهر حركاني حيوي أي كونه محركاً فالأولى حذف
[قوله فيحدث التكاثف من باب الوضع] قبل ويحدث التكاثف من باب الكيف في هذه الصورة
أي لأن الأجزاء اللطيفة إذا خرجت من السخ فلا شئ في حصول غلط الهواء الذي قد فعل

[قوله وربما يورد عليه] قد يجاب أن ما ذكر من حكم الحرارة لتفريها عن البرودة وقد حصل
ولا يندرج في المقصود ما ذكر من أنه قد عرفت للمثالات أيضاً

النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات كاجراء الماء) فاما متماثله (وتصلدها) الحرارة
 (بالبخير) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض
 وبياضه) فان الحرارة اذا أثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شي
 من ذلك الحكيم (ويحاج بان فعلها في الماء حالة الى الهواء) فان الحرارة اذا أثرت في
 الماء نقب بعضها هو ، وتحرك بطعمه الى العمق ثم انه يحسب وينزق بذلك الهواء أجزاء
 مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فعمل الحرارة في الماء حالته الى الهواء (لا تفرق)
 بين أحزائه المتماثلة (و) بأن فعلها (في البيض حالة في القوام لاجمع) فان النار بحرارة
 توجب غطا في قوام الصفرة والياض واما لانقسام بينهما فقد كان حاصله قبل تأثير الحرارة
 فيهما ويوجد في بعض النسخ (وسنفرقه عن قريب) أي ستفرق النار البيض عن قريب
 بواسطة التقطير (ثانيها) أي ثاني مباحث الحرارة (كما يقال الحار لما نحس) أي ندرك

(قوله فلا يصح) فان النار ح قدس بره في حوتى شرح طوابع لا سمعنى هذا الحسكان
 دائرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثفه وورثت في الجسم البسيط
 كالماء فانفذت تفرق المتماثلات وجمع المختلفات

(قوله ثم انه محض الجمع) أسد مراد كله ثم في ان الاحتلاط والالتصاق ليس ناسبا من لاجله
 والتفرق بين الهواء وماء بل هو من انما في الشدة فاما ما طعن من ان النار تفرق الماء فليس كذلك
 فان النار لا تفرق الماء بل اذا تسال حراة رفعه هو ه فرق بينه وبين الماء الذي ليس من طبيعته ان
 يلزم من ذلك ان يختلط بذلك الهواء أجزاء مائية تصعد مع الماء ويكون بخارا فيندفع ما قبل ان أراد
 ليس ذلك التفرق فعلى ما اراد الله قسم لكن التفرق بين مختصات بعضها ليس فعمل اسماء وان أراد
 انه ليس فعلها مطلقا فتشوم

(قوله بواسطة التقطير) أي تقطير الاجزاء المائية عنه

[قوله لا تفرق بين حراته المتماثلة] حاصر ماد كره ان الحرارة دائرى ماء مثلا يجين بعض
 حزنه في الهواء ويحركه في العو وينزق بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتفرق الاجزاء
 المائية بعضها عن بعض لم يشأ من لاجله بل من لالتق وهو ليس فعلا للحرارة أصلا ويهد تدفع ما قبل
 ان أراد ان تفرق المتماثلات ليس فعلا للحرارة ولا تفرق مختصات أيضا كذلك وان أراد به
 به ليس فعلا أصلا فتشوم ذلك التفرق لحاصل في المتماثلات ثم يحصر لا بواسطة الحرارة وسببها
 [قوله بوجب عمد أي قوم الصفرة] فان قلت هذا ينافى ما قد سبق من ان الحرارة تغير قوام القوام
 قلت فيجدها مما بحسب القوابل فلا محذور

(حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال أيضا لا الخمس حرارته بالفعل و) لكن (بحسبها بعد مماسة البدن) الحيواني (والتأثير منه) أي تأثير البدن من ذلك الشيء (كالادوية) والاغذية (الحرارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم في معرفته) أي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان هـ الاول (التجربة) وهي صاهرة (و) الثاني (القياس) ولا استدلال من وجوه أربعة (باللون) أي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمر على الحرارة والكهودة على شدة البرودة والصفرة على انحراف الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألون الابدان على احوال أمزجتها كما فصلت في الكتب الطبية (وهو أضعفها) أي القياس ولا استدلال باللون أضعف أوجوه (و) يستدل (بأعظم) على ما سيجي في الطوموم (والرائحة) فالمادة منها تدل على الحرارة واللية على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء العوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساوى في القوم وكان أحدهما أسرع انفعالا من الحار أو البارد دل ذلك على أن في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارج في التأثير (أو) مع (قوته) فان الأقوى قويا اذا فعل انفعالا أسرع كان ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل وأما لا ضعف قواما فليس سرعة نفعاله دالة على كيفية معاضدة لجوز أن تكون سرعة انفعاله أضعف قوامه (نالها الاشبه) بالصوب (ان الحرارة الفريزية) الموجودة في ابدان حيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) المعائضة من الاجرام السماوية المضيئة (و) الحرارة (النارية) أنواع (متنوعة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في

(قوله مماسة البدن الحيواني) بالتناول أو باللمس

(قوله أي نازر البدن الخ) أي بعد ذلك التماس من الحار العرري فيسائر البدن من حرارته بحسبها أولا بعد التكرار أو الكثرة في تناول الحار ، لأنه في المرة الاولى لان مراتب الادوية قد جعلت أربعة الاولى ان يعمل فعلا غير محسوس لا ان يتكرر أو يكثر والثالثة ان يوجب ضررا بينما لم يكن لا يهلك ولا يفسد والرابعة ان يهلك ويفسد

(قوله ان الحرارة الفريزية) التي هي آلة لطبيعة في أمهاتها كالحرب والحصى وغير ذلك ولذلك استعملها كمد خدائمه البدن قال ارسطو هذه الحرارة إنما ستميدها المراك بالقيضان عليه كما يهضم النفس والقوي على ما حكى الشيخ عنه في الشفاء

[قوله لاختلاف آثارها] يحتمل أن تكون تلك الآثار انحرافا من النشويات المعينة

الحقيقة (يفعل حر الشمس في عين لاغنى) من لا ضرر بها (ملا يفعله حر النار)
ولا بد ان يتعدا بالذهية (وحرارة المرزبة) الملائمة للحياة (شدة الاشياء مقاومة) ومداخلة
(للعمرارة النارية) الى لا تلتزم الحياة فان الحرارة القريبة اذا حاولت ابطال اعتدل المزاج
لحيوانى فاعملها الحرارة المرزبة شدة مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها لا الحرارة
المرزبة فانها كآلة للطبيعة يدفع بها ضرر لو نزل بتحرك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة
أيضاً ضرر البارد لو رد بمصادمه بخلاف البرودة فانها لا تسارع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة

(قوله يفعل الخ) ما ذكره يدل على معرفة الحرارة الكوكبية للذرية ومعرفة ان الحرارة للذرية
ولا يدل على مقارنة الكوكبية للمرزبة ووجه ان الكوكبية د قويت وفرضت اوجت القوى
والأشدت أفعال المدن بخلاف المرزبة ومن هذا اشتد كافي الشد زادت لأفعال الطبيعة جوده
(قوله في عين لاغنى الخ) بعد الاغنى وقع موقع لاحمر لان الاغنى هو الذي يصير نهار
ولا يصير ايلاً ولا حمر من غير الاغنى وسبب الاغنى في بحر خاص سبب ما يكسر نور الناصرة بالاولى بهر يدوب
سبب حرارة الشمس فيصير نهاراً وسبب الجوهر ضد ذلك لاغنى لا يصير حرارة الشمس بل تسعة
وغيره بالاحمر يمكن ان يوجه من حرارة الشمس مسخرة فتكون سبب بعيد للاسرار
(قوله لا يدفع الخ) ان كان القوة لا تعمل من جسم وردت صلا لا يتأثر الجسم عنه و
تدفعه بعد تأثر الجسم به من جهة من صارت قويه على دفعه بعد تفرقه وبتعداد دو يدفعه قومه
ان الدواء ورد به السبب لافان الطبيعة عن الدواء موافقته لها في جود الكوكبية

وان كان لا يخبر عن بعد تعلقها في جميع أشعة من اموع ولقد كان لاشبه ولم يحرم باختلاف الذرية
[قوله يفعل حر الشمس في عين لاغنى] ان قلب الاغنى هو الذي يصير النهار ولا يصير بالليل
ويعقول كون حرارة الشمس معه بعيدة لافسدة كما ذكره شرح قلب ان يقول ما ذكره لان حرارة
شمس يؤثر فيه نهاراً مندرجاً حتى دائم لا يصير نهاراً واذا دخل في الليل يدفع الصبر شدة فتش
حتى اذا أصبح النهار وهكذا بقي هذا نحت وهو انه يحتدل ان يكون يؤثر في عين لاغنى نفس الصوة
لاحمرتها لا قرب ان يزل في بين اختلاف نور حرارة الشمس بنور وجه نقص وتنهض انما
وحرارة الشمس كذا

[قوله فالحرارة المرزبة الخ] لاحاجة الى تحصيلها بالحرارة الذرية ليكون دليلين وارداً على انه هو
لان دخول الحرارة الذرية فيها كاف في الوجود المذكور

[قوله فانها لا تصيعة] اصيعة قد علق على النفس باعتبار تدبيرها للنفس على التمييز والاختيار
وهو امر دهمنا وقد علق على الصورة النوعية لا على كذا سبب في مساحت الفسرة

واحدة منهما فعل فعل الاخرى والى ما قلناه أشار المصنف بقوله (فالغريزية) هي الحرارة
 (النارية) التي خرجت عن صرافتها (واستنفادت بالمزاج معتدلا حصل به التثام) تام
 بين أجزاء المركب (فاذا أردت حرارة) الغريبة (أو البرودة تقريبها) في تقريبي أجزاء
 وتغييرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التقريب والتغيير (والهرق) بين الحارين الغريزي
 والغريب (ان أحدهما جزء المركب والاخر خارج عنه) مع كونهما متوفقين في الماهية
 (رأى ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه) وقد أنكره أبو البركات واليه
 لاشارة بقوله (فيل) ذ كانت الحركة تحدث الحرارة (ويجب ان تسخن الافلاك) سخونة
 شديدة جداً بواسطة حركاتها السريعة (ويتسخن مجاورتها العناصر) الثلاثة التي هي في
 وسط لاثير ولافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط (فبصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج
 باراً لاستيلاء سخونة لافلاك عليها مع مساعدة كرة لاثير باها في تسخينها) والجواب
 ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة أصلاً (ولا بد) في وجود الحرارة (مع المقتضي) لذى
 هو الحركة (من وجود العاقل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب حركاتها (فلا تسخن)
 العناصر (بالمجاورة) ليست (العناصر) متحركة على سبيل البقية فها (للملاسة سطوحها
 لا تتحرك بحركة الافلاك وتسخن) بالصعب على أنه جواب النبي والحاصل ان معرفة فلاك
 القمر ومذهب النار سطوحان أملسان فلا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر فاذن أجرام
 لافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا بحركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (ولم
 كلام مناقض لهذا) الذي ذكرناه ههنا من أن العناصر لا تتحرك بحركة لافلاك (وبسأليك)

(قوله واستنفادت) أي استفاد امرك لاحابها ولاساد محاري

(قوله وليست العناصر) ولو سلم كونها متحركة دحية والحركة تنميه لا تحدث حرارة والمراد
 بالعناصر كلها فيندفع مناقضته لما سبقني

(قوله فها ملاسة سطوحها لا تتحرك الحج) أي ان سطوحها ملساء فلا يلزم من تحرك بعضها
 كالنار بتبعية فلاك القمر لعلاقة بينهما ان يتحرك جميعها
 (قوله على انه جواب النبي) أي لا حركة فلا تسخن

[قوله واستنفادت مزاج معتدلا] قبله لاولى تسخين الاستعداد بالعادة لان المزاج انما هو
 للمركب لا للحرارة

(قوله بمنزلة القطرة في البحر المحيط) اشار به الى انه لا يتصور مقاومته كرة الزمهرير

في موقف الجوهر (انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبيث فيمنعها ملاسة السطوح) فان لافلاك عندهم يحرك بعضها بمضا ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبهة بسببها فالاولى في الجواب أن يقال النار متحركة بتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزهر بربة تقاومها (حاصها البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لا مطلقا بل (عما من شأنه أن يكون حاراً) واعتبر هذا القيد (احترز عن الفلك) فان عدم حرارته لا تسمى برودة اذ ليس من شأنه أن يكون حاراً وعلى هذا (التقابل بينهما يقال العدم والملاكة وسطله) أي هذا القول (انها) تعني البرودة (محسوسة) كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة (لا يقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو (ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية) بحالها فاما نحس من الماء برداً شديداً جداً ثم يضعف ذلك البرد شيئاً شيئاً الى أن ينعدم بالكلية مع أن جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره لدان فلا تكون البرودة أمراً عديمياً (بل الحق أنها كيفية) موحودة (مضادة للحرارة) من شأنها أن تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا في المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها مباحث (أحدها رطوبة سهولة الانصاق) أي كيفية تقضي سهولة الانصاق بغير (و) سهولة (لانفصال) عنه هذا هو الجواب في

(قوله وليس التحريك الخ) هذا الكلام مع السند من المحب كان مانعاً لزوم حركة العناصر مستنداً بأنها ملبسة في محاور لا تحرك تحركه الاطلاق

(قوله فالاولى) قد صرفت وجه اختيار لفظ الاولى

(قوله في الجواب) أي عن شبهة لزوم حرارة العناصر وحركة الشمية لا عن شبهة أي البركات

(قوله لان البرد الخ) متعلق بالثاني وعلة له

(قوله أي كيفية الخ) هو أن يفسر الرسولة ناد كقول عيسى لا لالهي وسهولة من

(قوله النار تتحرك بحية الفلك) قيل الحق في هذه المسألة أنها تتحرك لكن لا بتبعية الفلك اذ حركته من نحو الشمال الى نحو الجنوب وتو كانت التبعية لكاتب على موثره العدل صرح به صاحب نهاية لادرس فيه [قوله فالاولى في الجواب أن يقال] قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى أن يقال أي لاولى أن يقال في أثناء الجواب هي بدق قوله والعناصر ملاسة سطوحها الخ وليس هذا جواباً عن تمام سؤال أي البركات بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر

(قوله أي كيفية تقضي الخ) فسر سهولة لانسه وهذا لان السهولة أمر لسي وليس من سهولة

تفسير الرطوبة عند الامام الرزي (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر
 (فيجب أن يكون لشد التصاقا رطب) مما هو ضمت التصاقا لانه اذا كان الالتصاق
 معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب أن يكون العسل
 رطب من الماء) لان العسل شد التصاقا منه فانما اذا عسنا فيه لاصبع كان ما يلزمه منه
 كثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به منه وكذا لخال في لدهن ولا شك أن كون
 العسل ولدهن رطب من الماء باطل (فهي سهولة) أي الرطوبة كيفية تقتضي سهوله (قبول
 الاشكال و) سهولة (تركب) وذلك لان الماء له وصفان أحدهما ما يقتضي سهوله الالتصاق
 والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان الماء يوصف بأنه

لاصاقا ولرطوبه ليس منها ويرد كيفية تقتضي ذلك فلا يرد ما قيل ان الرطوبة لو كانت عبارة عن سهولة
 الالتصاق لم يجب أن يكون اليابس مدفوقا به عما رتب له كونه كذلك لان سهولة الالتصاق قد يصف
 حراره والصلابة ليست بكيفية وقد ما قيل من ان التصاقه بوسطه يحلله الا حراة لطوئية فليس شئ لان
 ان فسر الرطوبة بسهولة الالتصاق لا نقول رطوبة الهواء فلا يصح عند الخواص من قوله

(قوله في ان سيب الح) في شدة ما حاصبه ان بعض الاحكام الرطبة اذا شدة أحواته نجد فيه
 التماسا بما به والظهور حصول الرطوبة هي الالتصاق وان كذلك لا يمكن ما هو أشد الالتصاق
 رطب في بزم ان يكون ما هي والعلل رطب من هذه في الامام هذا فسر الرطوبة ببعض
 الالتصاق لا كونه عن سهوله الالتصاق به مع سهوله لاصصا به ولا شك ان اشد أكل في هذا
 يعني وما عساه ظهر لك ان عتراس سيب عن من حمله الرطوبة هي الالتصاق وان بعض الامام
 نفسه الظهور الى قدره لدفع الاعراض من كثره في د تصيب عن من ان سيب عن تفسير الامام
 والخواص عنه ما ذكره سهو

(قوله لانه د ان الح) المريب عنه انه لانه لم يجمع الالتصاق به ولا للرطوبة الى سهولته

(قوله وسد) وجود وصيغ غير معلوم سهو سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول

الاشكال وتركها

لكيف وقد يعرض عن عذر سهولة الالتصاق به يوجب أن يكون اليابس المدفوق حيدا كالعصم
 المحرقه رطبا اكوم كذلك ويوجب به بخور أن يكون ذلك حلاصة لحرارة لطوئية وهذا مما يتهم على
 أي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه ولا مع قرط به صلا لا على أي الامام

(قوله ولا شبهة في ان الماء الح) قد يجمع ذلك بخور أن يكون رطوبه به بخور أسا حرا بخور به حرا به

رطب باعتبار أحد هذين الوصفين فاذ بطل الاول تبين الثاني (فلنا هو) أي العسل
 (دوم التصاقاً) وأشد التصاقاً من الماء (لا سهل) التصاق منه ونحن لم نعر لوطوبة بنفس
 لا التصاق حتى يلزم ان يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب ولا بدوم لا التصاق
 حتى يكون الادوم أكثر رطوبة بل سهوله الالتصاق فالارم منه في يكون لا سهل التصاقاً
 رطب وليس العسل أو لدهن أسهل التصاق من الماء بل لا مراً بالعكس وأيضاً قد اعتبر
 في الرطوبة الانفصال وليس العسل أشد انفصالاً من الماء فلا يلزم كونه أرطب (ويرد
 ذلك) لا تعرض أيضاً (في تفسيرها بسهولة قبول لاشكال) لانه اذا كان تشكّل الجسم
 بلاشكال العربية لأجل رطوبته لم يكن ما هو دوم شكلاً أرطب وليس كذلك اد
 لا دوم شكلاً (ليس) فانه هو جو بكم فهو حواشياً (وايضاً فسهولة الانفصال معتبرة في
 قوله باعتبار أحد هذين وصفين) فيه بحث لطوارى يكون وضعه باعتبار الله التي في مبدئها كما
 هو متفاهم الموام

(قوله بعد الثاني) فصيح المخرج المستند من الله في قوله فهي سهولة الخ
 (قوله وأيضاً الخ) متى عد اعتبار الانعصاف وما سيجيء في ان اعشار سهول فلا توجد
 (قوله ويرد ذلك الخ) وذلك لأن عرضه على لتفسير المذكور بالامام متى على عدم الفرق بين
 من لالتصاق وسهولة واداً كان كذلك يرد الاعراض المذكور على تفسيرها بسهولة قبوله لاشكال وتركه
 قوله قلنا هو دوم التصاقاً اعترض عليه أن الله كور في كلام بعض المتقدمين أن الجسم انما يكون
 رطباً اذا كان بحيث يتصلق به بلاسه فقله بر سبب ورده عند ذكره المنصف قلاعه فلا يستقيم حيث
 جواب انصاف والشرح لأن متى اعترض من الشرح على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلاً ولا بسهولة
 في جانب الالتصاق حتى يكون متى لطوارى سهوله لالتصاق بشره سهولة لانصاف على أن الاستثناء
 مع عدم قد يحجب عند ذكره الشرح بأن المقصود تفسير لوجه التي في السبب وحال رطوبات لمجسوسة
 الأحرار مع منصفه ادلة بان أحرار لوطب لطيف أكثر من الاجراء الأحرار كان الجسم أرطب
 ويكون العسل أشد التصاقاً منه وكذا الدهن ليس يمتنع

(قوله وليس الله) أو لانه أسهل التصاقاً من الماء (لا يحتاج لتصاق في زيادة اعتبار خلاف التصاق الله
 (قوله ويرد ذلك الاعراض أيضاً في تفسيرها) فيه بحث لأن قبول على تعريف ان سبباً هو سهولة
 قبول الاشكال وتركه وان اعترض على انه سهولة أو يقيد الاجراء أيضاً فقبول من قبول لاشكال
 لادوامه فالارم منه ان ما هو أشد قبولاً لاشكال أرطب لأن ما هو دوم شكلاً رطب الا أن ثبت أن
 شدة القبول نفس الادومية أو متتازمة لها

حقيقتها والمسل وان) فرضنا انه (سهل انفصاله) حتى زد في سهولة الاتصال على الماء (سكن
يسر انفصاله) افعلى تقدير كون المسل أسهل التصاقاً من الماء لا يلزم أيضاً كونه أرطب
اذ ليس أسهل انفصالاً منه (ثم) نقول (بطل تفسير) أي تفسير ابن سينا للرطوبة
(سهولة التشكل وتركه) انه بوجب ان يكون الهواء رطباً) بل ان يكون أرطب من الماء لانه
رق قوماً منه وقبل للتشكلات القريبة وتركها بسهولة (واقفوا) أي الجمهور (على ان
خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (ستمسكا) عن التشتت كما انه يفيد الرطب ستمسكا
عن السيلاق (فيجب) على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطباً (ان يكون خلط الهواء
بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك) عن الفرق (واطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيد
تشتتاً وافتراقاً (وربما لزموا ان النار يابس عندكم وهذا التعريف) لدى ذكر نموذج للرطوبة

(قوله واقفوا على ان خلط الخ) الاضيق ثم هو على ان خلط الرطب الذي هو الماء لا كل رطب
في الشيء في فصل افعله لآب اصغر يستمسك جوهر اده بعد سيلانه بمخالطة الارض ويستمسك جوهر
لارض من شئته بمخالطة ماء وفيه ان ذلك الحكم ي هو للرطب بمعنى ذي الية فان اطلاق الية شئ
فيه انه ان أراد بالية ما سيجي منه من الجسم الرطب الطوي على مظهر جسم آخر فلا شئ ان خلط
الشيء باليابس لا يعيد الحكم المذكور وان رد الكيفية السارية في الجسم عسوسة فهي الرطوبة

(قوله لانه ارق قوماً منه وقبل للتشكلات القريبة) قبل بمحمل ان يكون ذلك من التركيب اذ
لهواء لدى ثم وربما مركب من المساء ومختلط به فيجوز ان يكون سهولة قبول الاشتكان وتركها
مختلط اده كما سيجي منه في النار وقد يحاط بان ذلك الاحتلاط في التشتت اريد منه في الصيف ولذلك
يرق قوم لاهوية في الصيف ويعط في الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان لهواء في الشتاء اقل للتشكلات
من الهوا في الصيف ومن البين انه ليس كذلك فاعلم

(قوله واقفوا أي الجمهور الخ) قبل هذا لانق من العوام على انه فيما رأوه من الماء والتراب وشبههما
لا ان الحكم في كل رطب ويابس كذلك وأيضاً اعما هو في الرطب بمعنى ذي الية فان اطلاق الرطوبة
على الية شائع في كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات اي هي الية لاما اعتبر فيه
سهولة قبول شكل حدثة لان الهوا رطب بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة في هذا بحث وهو ان لزوم
كون الهوا أرطب من اده لم يدفع شئ مما ذكرناه مع انه مثل قطعاً ويمكن ان يحاط به أيضاً بان
الرطوبة هي الكيفية مقتضية للسهولة المذكورة لاهيها وكون الكيفية المذكورة في الهوا اريد على
اده بمذبح ورده لا اثر لاندب هي ريدة المؤثر لحو ر ان يكون بحسب المذبح وحرم الهوا السكون ارق
قواماً من حرم اده اقله للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر ادفع ميسورده من لزوم كون النار
رطب من اده والهوا لكونها أسهل قبولاً للاشكان منها

(يوجب كونها أرطب من الماء لانها رقيقة قومياً) من الماء والهواء ايضاً فتكون اسهل قبولاً للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك في النار البسيطة) أي لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولاً للاشكال من الماء ون رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتي يلزم ان يكون النار اقرب اسهل قبولاً (وما اعتدنا) من النار ليس بسيطاً بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فإذن ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطباً فضلاً عن كونها أرطب العناصر (وثانيها) أي ثاني المباحث (ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدفع الاجزاء) سواء كانت متفصلة في الحقيقة متواصلة

(قوله لانها رقيقة قومياً) هذا التعديل يفيد من رقة القوام تقتضي سهولة قبول الاشكال وهو مطلق ولا انكساب الرطوبة عماره عن رقة القوام نعم انه تجمع رقة القوام واللين والسيلان وليست شيئاً منها وبما ذكره ملهم الجواب عن ذكر من لزوم كون الهواء أرطب من الماء لانه أرق قواماً منه (قوله وان رقة القوام وحدها الخ) يشعر بان رقة القوام لها مدحولى أيضاً وحينئذ يسطر تفسيرها بكيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال فالأولى ان يقول وان رقة القوام توجب سهولة التشكل (قوله فلا يدرم كون النار رطباً) لا النار العذبة ولا النار التي عندنا وليس في طبيعتها سهولة قبول التشكل وان قرص حديد في نار عندنا بواسطة محلاة الهواء ونما قلنا وان قرص لاننا شاهدنا قدس على شكلها شكل ما توقف فيه وما سهولة التشكل في غير مفهوم فانه مجرد الاقتران يحصل شكل صوري هذا بوجه ومثل ما توقف فيه بالوقوف وسد المخرج ويخرج في المخرج يحصل له شكل ما يحويه (قوله متفصلة في الحقيقة الخ) كما هو عند الله ليس بالخرء

(قوله والجواب منع ذلك في النار البسيطة) فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بان تكون النار التي عندنا أرطب من الماء وقد يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقاً فان النار لا تشكل الا على هيئة صورية ولا يسهل عليها أن تعد منها شكلاً مسدداً أو متمماً أو غيرهما بخلاف الماء والهواء فان اختلاف أشكال الاناء يستتبع اختلاف أشكالها كما لا يخفى وفيه نظر لانه اذا أوقدت ناراً وطبق من فوقها ناء مسدس مثلاً فاعلم ان النار أيضاً تشكل بذلك الشكل

(قوله بسبب اختلاط الهواء) فيه بحث لان ادعى في طبيعتها احدى ما يداخها وفي طبيعة الهواء قول تلك الاحالة فكيف يصور أن تداحل النار الهواء ونسقى على صورتها النوعية فيعبد النار سهولة قبول الاشكال على أن مداخلة الاجزاء الارضية للنار في عندنا يدعى انها أكثر من مداخلة الهواء على تقدير ثبوت كاهو الصاهر فكيف لا يكون ذلك احدى احواله ليوسعة ذلك الاجزاء المداخلة عن قبول الاشكال فينبأ من (قوله فانه عبارة عن تدفع الاجزاء) كلام المصنف الذي فيه الشارح يدل على أن مراد المصنف

حركة بسبب التدافع

في الحس أو كانت متواصلة في الحقيقة أيضاً (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل السيل) مع كونه يابساً بطبعه ويوجد أيضاً فيما هو رطب كالماء السائل وفي المنخص أن السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس بدفع بعضها بعضاً وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلان في الماء على رأي الحكماء لأنه متصل واحد في الحقيقة والحس معاً (والثاني أن اليوسة تقابل الرطوبة) اتفاقاً (فهي إما عسر الالتصاق والانفصال) أي كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الأول للرطوبة (أو عسر التشكل وتركه) أي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها (قال الإمام الرازي) لعل الأقرب في بيان حقيقة اليأس أن يقال (من الأجسام) التي نشاهد لها (ما يسهل تفرقه

(قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة) عند الحكماء والتواصل لا يسهل التدافع لأنه إنما يقتضي وجود لأجزاء لا انفصالها فالمدافع بينها حاصل مع الاتصال وبذلك تحرك الأجزاء عن أماكنها بالذات فلا يبرم أن يكون الحجر الذي هو سبباً على ما وهم ثم ذلك التدافع موجب للحركة قد يكون طبيعياً كما في الماء المتحرك وقد يكون قسرياً كما في الرمل

(قوله متعاضدة في الحقيقة) وهو الظاهر لأن تدافعها مما لا شبهة فيه (قوله لأنه متصل واحد في الحقيقة الخ) في كون السيلان متصلاً واحداً في الحقيقة حركته حركته ان يكون السيلان سبباً لأنه كان بين الأجزاء نعم الله المراكمة متصل

(قوله لعل الأقرب الخ) لعل وجه الأقربية أنه قال أولاً فسرنا اليوسة بالكيفية التي يعتد بها بعسر قلوب الاشكال لم يبق بينها وبين الصلاة فرق ثم قال بعد ذلك قاله ان قرعة فظهر الفرق بين اليأس والحاشية

(قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة) فإن قلت المتواصلة في الحقيقة الأجزاء هي بالمدى على ما أجريه فربما قد ادفعها ربما فربما فكيف يكون سبباً للحركة الخارجية الناشئة للمجموع وما أوجب أن ذوات الأجزاء محقة وإن كانت جريئتها فربما وذلك تدعى في كون تدفعها خارجياً مدافعاً للحركة الخارجية التي هي بحث وهو لا يبرم أن يكون هو مدفع الحجر المرمى إلى فوق سيلان اللهم إلا أن يقال في التدافع إشارة إلى أن سبب الحركة هو مدافعه البعض البعض حتى لو مرر جزء أصغر ما يكون لم يحركه اسكن يبرم على هذا أن لا يكون حركة المد إلى المكان المستندو سيلاناً فقام

(قوله فهي إما عسر الالتصاق والانفصال الخ) قيل فعل هذا يكون بينهما واسطة إما بعسر به واحد منها ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولهذا قال الإمام هذا التعريف بالصلاة أجدر

(قوله أو عسر التشكل وتركه) برد على هذا تعريف بأنه صادق على الصلاة بوجوده عند العالسة اللهم إلا أن يثبت استعزام الصلاة لليوسة وإن ذلك العصر في الجسم الصلب لا جعل يوسه لا لاجل صلابته وإلى ذلك الإتيان

ويصعب اتصاله اما لذاته) بأن يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تفرق أجزأؤه وتنفرك بسهولة (وهو اليأس) فاللبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما للعاهات) سهولة لانفرك (بين أجزأؤه) الصغيرة (الصلبة) التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الحش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في المنخص أن من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين أحدهما أن يكون الجسم مركبا من أجزأء صفار لا يقوى الحش على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفرك ولكنها متصلة بلعاهات سهلة الانفرك وهو الحش وثانيهما أن يكون الجسم في طبيعة تلك العاهات وهو اليأس واعلم أن لزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان للزج هو الذي يسهل تشكيكه بأي شكل أريد ويسر تفرقه بل يمتد متصلا قالارج مركب من رطب ويأس شديد والانتحام والامتزاج حدا فاستمساكه من اليأس واذعائه من الرطب والحش يقابل للزج فهو الذي يصعب تشكيكه ويسهل تفرقه وذلك بسبب غلبة

وبين الصلاة وأب حمر يوسوح لفرق لأن الصلاة كيفية خاصة بها وأب حمر وأب هذا من اللبوسة (قوله اللبوسة حينئذ هي الكيفية الخ) على هذا لا تكون اللبوسة من السموات ولا يكون الحجر سائلا ويكون النار رطبا لأنه وإن كانت سهبة التفرق اكسها لبس عسرة لاجتماع ويكون واسطة وهل هذه اللبوسة بمعنى الخدوف فان الجسم اذا تفرق لرسوة العسرة يصعب تفرقه وسهل اجتماعه عما كان قبله واذا جفت صار الامر بالعكس

(قوله في التقسيم المنسوب الخ) لكن ذكره لانه في فصل من الحشنة والاروحة (قوله وانذكر الخ) على اكس في تفسيره سهولة الامر - وعدمها وجعل مماثل لحش وليس الصلب ولا يخفى انه ليس مقابلا لها

(قوله وعم ان يروحه) هذا هو المذكور في السماء ولعل هذا لاختلاف معنى من الاختلاف في تفسير الرطوبة اذ لا بد فيها من الرطوبة كما ذكر في ابن سينا على تفسيرها بسهولة الانصاف يوم في السماء على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال

(قوله وذلك بسبب عبة اليأس) أما اذا كان الحش مركبا من يأس كثير ورطب قليل وقد تقدم أن اليأس سهل الانفراك بجميع أجزأئه فعلى ما مر من أن سهولة الانفراك في الحش لاجل لحامات سهلة لانفراكه بين أجزأء صلب عسر الامر - فثبت أن

اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج • وههنا بحاث مناسب ما نحن فيه • الاول
في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنقعا فالرطب هو الذي يكون
صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفردة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره
ذلك الجسم الرطب والمنقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وقاده لينا غالبة هو الجسم
الرطب الجوهر اذا احري على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شيء هي من شأنه
وقد يطابق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر • الثاني ان اللطافة تطلق بالاشتراك
على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتر كها الذي قبول
لانقسام الى اجزاء صغيرة جدا • الثالث سرعة التأثير عن الملالي الرابع الشماعية والكثافة
تطلق على مقابلات هذه المعاني • الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة
لدهن المخالفة لرطوبة الرشح فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة
بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل
• الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليوسسة تنافهما كالحرارة بين السواد
والبياض أولا توجد الحق انه غير معلوم ون مكان وجودها مشكوك فيه • الخامس ذكر
في المباحث المشرقية ان الرطوبة انفسرت بقاية الاشكال كانت عديمة والا احتاجت الى

(قوله هو الذي يكون الخ) سوء قال سبعا كده أو مركبا فانقص الصري

(قوله هو الذي التصق الخ) يقال عن ميثل المنقع وهو الرطب والرطوبة العربية على ما في الشفاء

(قوله هي المنقصة الخ) فيه ام، وكاب مصعب لكاب هي الرطوبة ولكاب البار الرطب من

الماء والهواء فالواجب اسقاطه كما في الشفاء

(قوله مخالفة مذهب الخ) لاختلاف آرائها وهذا الخلاف مثل الخلاف الذي في الحرارة الفريية

والنارية والكوكبية

(قوله وان امكان وجودها الخ) أي الامكان الذي وان كان ممكنا عند العنل

(قوله والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم رطب) وقد يقال المبتل أيضا لما تعدى عمقه

ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنقع صريح به في المباحث المشرقية

[قوله المخالفة لرطوبة الرشح] أراد محذوفة رطوبة الرشح رطوبة الماء أيضا ولهذا قال بالرطوبة

جنس تحتها انواع وهذه لأرادة ممنومه بمعونة فاء وان لم يلزم أن يكون في نص المخالفة محذوف

[قوله والا احتاجت لي قاسية أخرى] فيه بحث مشهور وهو حوار الانتهاء الى قاسية اعشارية

قابلية أخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذته قابل للاشكال
فلا تكون هذه القابلية معاملة بذمة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم
فلا شبه أنها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة
محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان

(قوله فيتسلسل) وما قيل يجوز الانتهاء الى قابلية عدمية قد دفع بما سرى الامور العامة من كل ما من
شأنها الوجود العرفي فلا ينافي به فرع وجوده فلا يجوز الانصاف بقابلية عدمية الا ان يقال بان اختلاف
القابليات المماثلة

(قوله وان فسرت الخ) هذا الرد يد بالنظر الى ما وقع في الشفاء حيث فسرها بالقابلية ثم قال انه
قول مجازي والمراد ما يوجب القابلية
[قوله بعلة القابلية] أى بكمية

(قوله فكذلك) أى عدمية اد لا شيء - وى الجسم يقتضى القابلية المذكورة
(قوله فلو كانت الرطوبة محسوسة لكأن الخ) فيه بحث اما أولا فانه يستلزم ان لا تكون الحرارة
محسوسة لان الهواء لا يحس بها . كونها مقتضى طبعه فلو كانت الحرارة محسوسة لكانت حراره الهواء
المعتدل الساكن محسوسة

(قوله فكان الهواء دائما محسوسا الخ) وكذا وقيل ببرودة الهواء فاندفع ما قيل في حواه عدم
خلو الهواء عن الحرارة والبرودة مجموع لانه قد يكون معشلا بحيث لا يكون فيه حر ولا برد كيف
والاعتدل يقتضى صفة متوسطة لا أطول منهما وأدنى فلان عدم احساس فرد من افراد الرسومة لا
يقتضى عدم احساسها مطلقا . ولو كان ذلك بواسطة عدم افعال اللامسة بذلك الفرد لما لصدته أو
موافقته العصور اللامسة أو لاستمرار احساسه كيف واصله . لا ذلك لشيء لا يدل على اشتدائه في نفسه

[قوله وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذته قابل للاشكال] قبل عليه علة القابلية على
ما بهم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح قوله فكذلك لانه اشارة الى عدمية كاهو العاهر
والجواب أن المراد بقوله عدمية لارادها هو انه غير زائد على الجسم بحيث اوجود الخارجي وهذا أهم
من كونه أمرا اعتباريا أو عين الجسم وى الثاني بغير قوله فكذلك فلا شك ان قلب ما ذكره اعم
ثم اذا فسرت الرسومة بعلة قابلية لا مكان كما صرح به وأما اذا فسرت بعلة سهولة تلك القابلية كما فهم من
كلام أبي على فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتاج الى أمر زائد على الجسم لكن سهولة تحتاج
الى معد غير الجسم قلت يجوز أن يكون علة السهولة هي الصورة الوعية فلا يثبت كمية زائدة

[قوله فلا شبه أنها ليست محسوسة لان الهواء الخ] قد بحث عن ذلك بأن الهواء الساكن انما لا يحس
به موافقته للندن المجاورة ومصادق ذلك أن الهواء لا يحس به لان حساس اللامسة انما هو آلات صلة كما
حس البدن به لمخلفه وان طوبة الهواء لا لا يحس به لان حساس اللامسة انما هو آلات صلة كما

يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والأرض خلا،
صرف وإذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فلا ظهر أنها وجودية محسوسة
وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطغاسات من الشفاء الى أنها غير
محسوسة وفي كتاب النفس منه الى أنها محسوسة ولعله أراد ان رطوبة بمعنى سهولة قبول
الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محمول كلامه فمليك بالتدريج فيه

(قوله فلا ظهر أنها وجودية محسوسة) لانه لا شك في احساس شيء عند التصاق الماء الذي لاحر
فيه ولا برد وليس ذلك نفس الالتصاق لانه من الاضافة المعقولة ولا ذات الجسم لانه جوهر فهو شيء
آخر وهو المعنى بالكيفية المقتضية

(قوله وان كان للبحث الخ) فان يقال لا نسلم وجود شيء محسوس بذات والمحسوس بالعصرص
بواسطة عاين سماع الله سبحانه المعصوم هو التصاق الجسم كالمعنى انصر بواسطة اتصاله بشكل عين الاعمي
(قوله ولعله أراد الخ) الترحي ليس بالنسب الى المعنى الاول فانه موصوف في شفاء حيث قال يجب
ان يعلم ان الرطب هو الذي لا مانع في صناعته التماس عن قبول التشكل وعن رطبه والبرس هو الذي في
صناعته مانع فيكون سعة الرطوبة من هذا اوجه الى اليوسفة قريباً من سعة الامر العدمي الى الوجودي
فيكون الاحساس بالرطوبة ليس الا ان لا يرى مانع ومقدم واليوسفة ان يرى مانع ومعلوم انما الرحي
بالعياض الى المعنى الثاني فانه لم يصرح به في كتاب النفس بل قال لأمور التي تنس من مشهور من أمره
في الحرارة والمودة والرطوبة واليوسفة والخشونة والبرودة والخفة والثقل فان قوله المشهور مشهور فانه
أراد بالرطوبة المعنى الذي عند الجمهور وهو الالتصاق

عرف في موضعه ولا يستلزم ان لا يمتد تأثيره في التأثير وليس له قوة معتدلة - كقوة رطوبة
عن التأثير فيها وهذا لا يدل على ان كية رطوبة ليست بمحسوسة أصلاً كما ان عدم انصر واحد من
الاصورات لا يمتد شره من شرائط الروية لا يدل على انه ليس من انصرات هذه فان قلت لو تم مد كره
الاصم ليس على ان الحرارة والبرودة أيضاً غير محسوسة لان الطواء لا ينجو عنهما فيبرم ان يكون طواء
على تقدير كونهما محسوسين محسوساً دائماً فكان يجب أن لا تثبت الجمهور في وجوده قبل عدم حلول الطواء
عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلاً بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الاصم في
لمباحث اشترقية

(قوله فلا ظهر أنها وجودية محسوسة) لانه اذا عاين الاصم في الماء احساس فيه كية بها يحكم
بالتصاقه وسهولة ومحل البحث ان يقال لعله من قبيل دراهم وحدة المحسوس واسمائه وقيل وجه البحث هو
انه لم لا يجوز ان يكون سهولة الالتصاق ضيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هذه كية تقتضي تلك السهولة
(قوله هذا محمول كلامه الخ) أي محمول كلام الاصم في البحوث اشترقية وانما أراد بما يتخو به ما نشره اليه
في نص عفيف بيانه

والاطلاع على ما يحتويه المقصد الثالث في الاعتماد وهو المسمى بالليل عند الحكماء كما
 سيأتي (وفيه مباحث هـ أحدها الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا في الحدود (ما يوجب
 للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصریح منه بان الاعتماد على
 المدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) أي في وجود الاعتماد
 (المتكلمون فنفاه الاستاذ أبو إسحاق) الاسفرائيني واتباعه (وأثبتته المعتزلة وكثير من
 اصحابنا كالقاضي بالضرورة) أي قلنا بوجه ضروري (ومنه مكابرة للعص) فان من حل
 حجراً ثقيلاً أحس منه اعتماداً وميلاً الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه
 مسكن تحت الماء أحس بعمله الى جهة الماء (وهذا) الذي ذكرناه (انما يتم في نفس المدافعة)
 فانها محسوسة معلومة بوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوساً بل يحتاج في
 وجوده الى دليل فذلك قال (واما اثبات أمر بوجبه) أي يوجب المدافعة على تكبير
 ضمير المصدر (فلانه لولاه) أي لولا ذلك الأمر لذي يوجبها (لم يختلف) في السرعة
 والبطء (العجبران المرميان من يد واحدة) في مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا في
 الصغر والكبر واذ ليس) بالضرورة (فيهما مدفعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون
 مدافعة الكبير أقوى فتوجب ببطء الحركة ومدفعة الصغير أضعف فلا توجبها (ولا

(قوله والاطلاع على ما يحتويه) قد عرفت ما فيه من الإبرام وانقص

(قوله فانه الاستد) وقال ان الجواهر متناهية ولا تفاوت بينها بالجهة والثقل اعما التفاوت في

الاجسام بكثرة الاجزاء وقتها فليس عرص في الجسم سمي مدافعة وبعدها

(قوله على تكبير ضمير المصدر) فان المصدر الذي بالتاء يحوز التذكير والثانيث صر الى لونه

الهاء له فلا تأنيث لافطياً ولا معنوياً

[قوله اذا اختلف في الصغر والكبر] وانصف في مقدار الخب الذي يحرق كل واحد منهما اطواق

لخارجي فلا يرد انه يحور ان يكون التفاوت بينهما باعتبار الخرف فان الكبير يخرج الى حركته الى خرف
 كثير بخلاف الصغير

[قوله يختلف في السرعة والبطء] ورد عليه ان الاختلاف يحور ان يكون لان معدودة الهواء

لحجر الكبير أكثر لكثر حجم الكبير واحتياجه الى ريد حرق ما في مسده من ملا وحب ان
 تعرض الحجر الكبير ماولاً كالهم بحيث يكون حجم طرفه الذي يحرق الهواء لحجم الصغير على ان

لأن تصور الكلام في حجرين مساويين حصلاً مختلفين خفة وقل

مبدأها) أى وليس أيضاً فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب أن لا يختلف حركتاها أصلاً لأن هذا الاختلاف لا يكون باعتبار المعادل لأنه متعدد فرضاً ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلي إذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخلي غيرها فوجب تساويهما في السرعة أو البطء وأجاب عنه الامام الرازي بأن الطبيعة معاونة للحركة القسرية ولا شك أن طبيعة لا كبر أقوى لأنها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فذلك كانت حركته بطئاً فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتقاد وما تسميها بهما فبعبارة جدا (وستقف في أثناء البحث) عن أحوال الاعتقاد (على زيادات تفيدك) زيادة اصلاخ على هذا البحث وقد يحتاج لإثبات مبدأ المدافعة بأن الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلاً معاوفاً لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاووق نفس

(قوله على ذلك التقدير) أى تقدير عدم مبدأ المدافعة

(قوله إذ ليس فيهما مدافعة) وما قيل أنه وإن لم يكن فيها مدافعة من الحركة القسرية لسكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية بعدمها وأنها لا شئت أن مقدم القوى يشكر انكساراً أشد من انكسار معدم الضعيف فوهم لأن المدافعة الطبيعية مشروط وجودها بعدم الدفع فإذا سحر الناصر الطبيعية ووجد مانع من مقتضاها استغنت المدافعة لأن القوة المستعانة بعدمها ويسعها

(قوله وأجاب على الخ) منع لقوله ولا معاوق داخلي غيرها

(قوله وأما تسميها الخ) دفع لما يقال المقصود أنست مبدأ المدافعة أهم من أن تكون الطبيعة أو غيرها على اصلاخ أبيل والاعتقاد على الطبيعة بعيد جداً وفيه أن البعد من حيث الامة مسلم ولا يصح ومن حيث الاصلاخ ممنوع وما قيل في وجه البعد من أن الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف فليح أن كون أبيل بمعنى مبدأ المدافعة من الكيف غير مسلم عند من يقول بأنه نفس الطبيعة وأنه لو تم هذا الوجه لدل على الامتناع لا على البعد

(قوله وليس ذلك المعاووق نفس المدافعة) أي مدافعة كل واحد منها للحلقة التي جهته لأن كل

(قوله إذ ليس فيهما مدافعة الخ) قد يعترض عليه بأن مدافعة من الحركة القسرية متممة لسكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية بعدمها وأنها لا شك أن مقدم القوى يشكر أشد من انكسار مقدم الضعيف وهذا إنما يصح إذا ربما متعاقبين بقوة واحدة وأما إذا ربما معاً كما هو المعروف فلا تأمل (قوله وأما تسميها بهما فبعبارة جدا) لأن الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف

(قوله وليس ذلك المعاووق نفس المدافعة الخ) لأن المدافعة التي جهته مستحيلة بالبديهة وقد يمنع انتفاء المدافعتين في الحلقة من تلك الحالة من كلاً من المتعاقبين يحد في الحلقة المذكورة بحسب في الحيز

المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة أصلاً وليس أيضاً قوة الجاذب
فانه ما لم يعمل في التجذوب فعلاً لم يصير مجرد قوته عائماً لعمل لا آخر فاذن قد فعل فيه كل
منهما فعلاً غير المدافعة ولا شك ان لدي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض
لاقتضى التجذوب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما بمنعها من الحركة في تلك الجهة فثبت وجود
شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو أو
السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة لمحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة
النفسانية (ثانيها) أي ثاني مباحث الاعتماد (ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون
فانما تجذب في الحجر المسكن في الهواء فسر مدافعة نارية و) تجذب في الرق المنعوخ فيه المسكن
في الماء) أي تحته (فسر مدافعة صاعدة ناكثاله) أي للاعتماد (أنواع) ممتدة (بحسب
أنواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل ولى سائر الجهات وهى
أنواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض اختلف فيه (بناء على أنه هل يشترط بين الضدين
عاية اختلف والبعدهم لا) يشترط فمن لم يشترط عاية اختلف جعل كل نوعين من أنواع
الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما عاية التباعد فهما متضادان
كاذيل الصاعد والمناط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا متمتعي بالاجتماع كالذيل
الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة أو يسرة (موزع اعمى) بنى على تفسير التضاد وهو اعلم
ان الجهات على ما اشتهر بين الناس (ست) خذها العامة من جهات الانسان وأطرافه

واحد منهما يجذب في نفسه المدافعة الى خلاف جهته

(قوله فظهر ان المدافعة الخ) لكن لم يظهر ان للمدافعة السببية مدًى عبر السببية وهو المصود
بالاثبات لترتيب الاحكام عليه

[قواه خذها العامة من جهات الانسان الخ] ان اعتمدوها اولاً في الانسان ثم عمموا كما سيجي

المسكن في الهواء وفي ارض اسودح فيه المسكن نحو الماء امتناع اجتماع اذ مقتضى الى جهتين غير مسلم ان
المتنوع اجتماع الحركتين لاثنين الى جهتين قد في شرح انه ضد الحمل التجذوب بقوتين متساويتين الى
جهتين منه يتبين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالتساكن الذي
يمنع عن التحرك لمدافعة فيه أصلاً

[قوله وليس ذلك نفس الطبيعة] قيل يمكن أن يقال ان ذلك الذي ذكرناه مقتضى الطبيعة الجسمانية
المتصلة في حدها فانها تجذب الى كل من الجاذبين لطعم ذلك الاتصال عن التفرق والشتت

(التي هي القدم والعضد والذراع واليد والقدم) فان لسان يحيط به جنبان
عليهما اليدان وطير وبطن ورس وقسم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه يستداه
الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يجاذي وجهه واليه حركته بالطبع وهناك حاسة
للبصائر يسمى قدما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع سعى فوفا وما يقابله تحتاه ولما لم
يكن عند العامة سوى مدكر وقت وعامهم على هذه الجهات الست وعبروها في سائر
الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا العوق ما يلي ظهورها بالطبع والذراع ما يقابله ثم عمدها
اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متميزة على لوجه المذكور (و) اخذ

وفي عطف الاسرار عليهم سرية في الاطراف انما مدخلا في أحد الجهات وفي التوضيف بقوله
ان في القدم اربعة شدة في ان هذه الاسماء يطلق على الجهات والاطراف كلها كما سيوضح به
(قوله فالجانب الذي يلي الخ) أي ما يلي الجانب الذي هو اقوى على ما في التشرح الحفيد وشرح حكمة
المعنى وعبرها والجانب الذي هو الجانب البعيد عن القلب من حرارة القلب يصعب الجانب الذي
هو البعيد عنه وان في الجانب الذي قد يكون الجانب لا سر قوه في بعض الناس بسبب الاستعمال
(قوله ومنه استداه الحركة) أي لا يرد من غير قاهر استداه من الجانب الايمن
(قوله واليه حركته) أي أي حركته الارادية مارم على النهج الطبيعي لا كما يرى في
ذلك غير طبيعي بل يشكك فيه في الشيء واعتد هذا المدللان عداده وجه قد منع عن التبيين والتشبه
بان يلتفت اليها

(قوله وهناك حاسة البصائر الخ) حاسة أي يكون حركته الارادية اليه بالطبع حال كون حاسة
الاصرفيه به دالم يكن حاسة لاصرفيه بل في جانب حر لا يكون الحركة اليه بالطبع بل يشكك
(قوله ثم عمدها اعتداه الخ) ان شهوره لسان توجه من اوجوه الا ان اعتداه العدم والخالف
لحيوان حاد حال حركته يكونه تحلا في اجسامه تتحركه غير الحيوان وان اعتداه فيها حين
كونه متحركة في الجهة التي تتحرك اليه قد ادم وتروكه خلفها وان لم يرت حركته تعبر قد ادمها
وخلفها كذا في الشفاء

(قوله وان لم يكن لها حيز متميزة) كانت حيث شهوره في الحركة الشرقية رجل مستلق رأسه
(قوله فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه استداه الحركة) أي أي حركته الارادية مارم على النهج الطبيعي لا كما يرى في
ذلك غير طبيعي بل يشكك فيه في الشيء واعتد هذا المدللان عداده وجه قد منع عن التبيين والتشبه
بان يلتفت اليها

(الخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية) المقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست لأن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرقها لا تمتد لانطولى يسميها لانسان باعتبار طول قامته حين هو باثم فالهوى والتمتع وطرقها لا تمتد والعرضى يسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرقها لا تمتد والباقي يسميها باعتبار منح قامته بالقدم والجنب فلا اعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الأبعاد فان العامة - ولون عها ونمكن تطبيق ما عتبروه عليها (وته) أي تهمسار الجهات في الست (وعم) باصل وان كان مشهور مقولا فيما بين العامة وخصوصا وما ذكروه في بيان ذلك لا يحصر ليس بشيء (ما) الوجه في الجنوب ووجهه الى الشمال فيكون فوقه الجنوب وتحت الشمال ويحييه الشرق وشماله الغرب وقدمه جهة النصف من النصف الاعلى من الملك وخلفه ما يقابله

(قوله فلكل جسم جهات ست) هي ما يمدى الاطراف الستة

(قوله - وقف على اعتبار الاجزاء) وقد لاقتصر في ما ذكره لانها عرض لا متغير بين

اعادها الثلثة

(قوله - دبرها) على سبعة النواحي والصدور رجع الى المارة

(قوله فلا اعتبار الخاصي) لان اجساد الحيوان في تحريك الجسم لا حركته دبره في الجسم

وهي الاطراف

(قوله - انما ذكر الخ) انه على ان الامور وسائر من الاطراف الستة على راسه فوتره وفوق

الجزءين لا اعتبار من الالفة منه ولا صرف ويبدو الجسم دون من بعده لا بعد له منه بها

فقد طول الامور من راسه الى قدمه وعرضه من يمينه الى يساره وعمقه من قدمه الى خلفه وطوله

في الجنوب فيحييه الشرق ويساره غرب وفوقه الجنوب وتحت الشمال ووجهه جهة سطحه الاعلى الذي

سبقت قدمه من في راسه يكون وقدمه خلفه وانما حركته الحركة العريضة فيقبل جهاته الا القدم

والخلف واعلم ان الامور كحركة الشريعة في الجسم والجنب حاصلان بالحيوان - الى الحركة

ويستكون وانما عبر الحيوان فانما يعرض له ههنا الجسم عند الحركة من الجهة التي اليها الحركة يكون

قدمه والتي عنه الحركة يكون خلفه ومتى تغيرت حركته تغير القدم والخلف ولا كذلك الحيوان فان

قدمه وخلفه متعين بالصدق هذه الكلمة فاعتدال قدم الملك وخلفه على توجهه عند كونه حيثما يحل

بمثل وانما يصور اعتبارهم عليه بالنسبة الى النصف الشرقي والحق ان اعتبار الملك كالحال - متى يستمع

اعتبار القدم والخلف على توجهه عند كونه وانما اعتبارهم بالنسبة الى ما به الحركة وقدمه عند الامور

(الاول) العاى (فلانه عتبار غير مبوع) ذليست لجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد تبدل) الجهات (فبصير اليمين شمالا وبالعكس) والقدم خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار موقفه قدما ونحته خلفا وبالعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (وكان لا اعتبار) المذكور (حققا لجهة) أى مثبتا لجهة حقيقية (لو جدت جهات غير متناهية) أى غير محصورة (بحسب الاشخاص وأوضاعهم) بل بحسب شخص واحد وأوضاعه فانه اذا د ر على نفسه ثبت له جهات لا تخصى (وما) الوجه (الثانى) لخاصى (فلانه ليس فى الجسم بعد بالفضل) لما صر من أنه ليس فيه عندما الا الاجزاء التى هى الجوهر الفرد (و) الابعاد (المفروضة لانهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد فى الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائمهم أصرا واجبا فى تحقق الجهات وحينئذ نقول (فى المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بعدا) أى طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثنى عشر (و) نقط (زواياه) اثنان قال الامام الرازى لما كانت لابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب أن يكون الامتداد الخطى طرفان هما جهتان له والامتداد السطحي اذ كان مربعا أطراف أربعة هى خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان أطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا قياس

اعتبروا الابعاد للتقاطعة أولا ثم عشروا ما ر ف و عيوا ما ر ف الحمت كد يستعد من الشعاع

[قوله فلانه اعتبار غير مبوع] فلا يصح الحكم بمحددها فى الستة

[قوله اعتبار التقاطع على قوائم الخ] وعلى تقدير اعتباره بمحددها ر ف ع على قوائم فى ابعاد ثمانية انما هو اذ فرض امتداد واحد أصلا ووضع وضعاً من غير أن يكون الصديق موحده فتركت عليه مقاطعات بالقوائم ولو فرض مكان ذلك الامتداد الأول او حده غيره على ليس موازيا له لوقعت ثلاث مقاطعات أخرى على قوائم غير ذلك وعدد ووقعت جهات غير ذلك بالعدد كما فى الشعاع (قوله متناهية المقدار) دون وضع كاله والكرة

(قوله واذا استلقى الانسان الخ) هذا ترويح لكلامه ليس والا فيستحق أن العوى والتعت من الجهات الحقيقية التى لا ابعاد أصلا ثم يحصل معها صفة أخرى (قوله وخطوطه الاثنى عشر) هذا على اعتبار انما دخل فى الخطوط والبقع والا فلا خطوط أربع وعشرون والنقط ثمانية وأربعون

[قوله وجب أن يكون الامتداد الخطى ضروريا] أراد لامتداد الخطى اعتبار امتداده كما لا يخفى

الخمس والمسدس وغيرها من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلاً سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستاً وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانى عشرة وان اعتبرت معها فقط كانت ستاً وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير مناهية ورد عليه بأن لدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سيأتى ذكره وايضاً يلزم من هذا أن تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون العوق والتحت جهتين حقيقتين على ما قال (بن الحق) في الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات

(قوله ان الدائرة الخ) في الشبهة وأما الدائرة فلا جهة لها بالفعل الا واحدة

(قوله هذا الكلام الخ) أي ما عنته عن الامم وأما كلام المصنف فلا دلالة له على ذلك

(قوله يدل بصريحه الخ) حيث أحاط الجهات على أطراف الامتدادات ولو قيل ان في كلامه

تسبحة وانراد انها محددات الجهات فعلى قوله ما جهتان هما عددان جهتين وقس على ذلك لم يخرج في

دفعه الى قسمة الجهات الى جهات مصلية وطاق الجهات والى ما قد بيناه من عبارة الشفاء حيث قال وان

اعتبر جميع أنواع الشبهى حتى الى اربعة كانت لجهات ثمان اربع الى الخطوط وأردم الى الزاوية والى

في قوله بصريحه اشارة ما قلنا

(قوله ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة) لان لا حرف متبدل يشهد أو صاع الجسم

(قوله جهات مطلقة) أي ليس اعتبارها بالقياس الى حجم دون حجم

(قوله ومطلق الجهات) أي تكون جهة في الجهة

[قوله ورد عليه بان الدائرة الخ] فان قلت بدائرة قد صادق على محيطها وقد صرح في بحث بن الحزم

من شرح المقاصد باصلاق الكرة على محيطها أعني سطحها أيضاً فيجوز لا يرد الرد قلت الكلام الذي منه

الشارح عن الامم خلافاً للمعنى المذكور في المخصص وفي اساحت الشرقية وليس فيها ذكر الكرة بل

الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها لان أسلوب كلامه في كتابه مانع عن ذلك وود على أن مراده من

لدائرة مصداقاً المعروف أعني سطحاً يحيط به خط مستدير فان في المصنف السطح ان كان مرعياً واعتبرت

هياكله التي هي الخطوط كانت اربعة وان اعتد جميعها حتى ألفه صارت ثمانية وان كان مسدساً أو مسجماً

أو غير ذلك من المصداق فله محال كل حد جهة لانه لا معنى للجهة الا للعرف والدائرة لاجهة لها بالفعل

المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما استقف عليه وما مطلق
 الجهات ويتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن عند انتهاء لاشارة وحركة اليها
 وهي واقعة براء الجهات المطلقة فتسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت أعنى من
 الجهات المطابقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية
 تعلبها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء
 وايضا فهذه الجهتان لا تبدلان أصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصير ما يلي رأسه فوفا
 وما يلي رجليه تحت بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بمحالهما وما
 ذكر من حال المستاني لا يخرج الفوق والتحت عن كونه فوقا وتحتا بل يصير وجهه الى الفوق
 وقمته الى التحت نعم ينصف التحت والفوق حيث يشاء بوصفين آخرين اعتباريين أعنى كونهما
 انداما وخافتا وما في الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي مسدلة بحسب العرض كما مر وقد
 قال اذ فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا
 فسر بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما تبدلان حيث يشاء كما اذ قام شخصان على طرفي
 قطر واحد من لارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على الجري العلوي مع أن الجانب
 لدى يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا
 بالقياس الى الثاني ونحو ذلك فان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل

[قوله فهي منتهى لاشارة ومقصد لحركات] أشد تحميها حتى الى عدم احتسابها بحسب دون جسم
 (قوله يمكن اعتبار انتهاء الاشارات) فهي منتهى شدة وحركة وقصبة في امتداد ذلك الجسم
 (قوله ليس صفة للقدم والرأس) بل يكون صفة مسدلة وقفاً وموقع طول عهدها
 (قوله بل هو متعلق بالح) أي صفة هو بعيد التبدل كونه على والفرع عليه

وما داموا شذوذا غير متجهة دلاصته وهي من غيره والحال في الجسم كالحال في السطح هذه اشارته
 في المنعكس وعلى هذا أسلوب كلامه في المناجاة للشرقية فيقول

[قوله فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات مستقيمة] ونحوه الى الاول فيقول من جهة الفوق هي
 بحسب الفلك الاعظم لانه منتهى لاشارة الحسية ومقصد أو يصر الى الثاني فيقول هي مقعر فلك القمر
 والاول هو الصحيح لان الاشارة لا تعدد من ذلك المعنى كان الى جهة فوق قطعاً لكونها جهة من
 جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها

[قوله اذ يمكن عند انتهاء لاشارة وحركة اليها] فثبت ان شدة أي طرف المنعكس كصحيح من
 سطوحه مثلاً لا بد من شارة له ودافعة حركته جسم فيه فانه اذا هد فيه الشحنة ونحوه انتهى

المذكور ومنه أن لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في نولي والقرب ولا شك أنما إذا فرضنا قدم أحد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المحرى الطبيعى لى كان ذلك شككسالة وذات أن الجهة الحقيقية تثنى بالاعتماد الطبيعى أيضاً كما سيأتى إنسان أعنى الصاعد والهابط وما عدهما اعتمادات غير طبيعية (وجملها المعاصى) هه قسم أمواله له أنواع بحسب أنواع الحركة فيوجمل القاضى لاعتمادات بحسب الجهات (أمرأً واحداً فقال لا اختلاف في التسمية) فقط (وهى كيفية واحدة) بالحقيقة (سمى) تلك الكيفية واحدة (بالنسبة لى السفلى فلا والى العلوية) ونس على ذلك حالهما بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجتمع لاعتمادات الستى فى جسم واحد من لا مدي) القائلون بالاعتماد من أصحباا حلقو نقل بمصوبم لاعتمادى كل جهة هو غير الاعتماد فى جهة أخرى والاعتمادات اما متصادمة أو متماثلة فلا يتصور اعتمادان فى جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا لى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما أيضاً وقال

[قوله ودانك ايج اير لارنه ط قوله واعم لى قوله ط الحق ، قوله من بين أحكام لاعتماد
(قوله أمر واحد) أى النوع عتق فى كل جسم واحد من أولده فلا جناع للصدر ولا
للمتاتين وما قيل ان أراد انه واحد بالشخص فهوهم لان المرض بعدد بحسب عدد وكيف يكون
واحدا بالشخص فى جميع الاجسام

(قوله الاختلاف فى التسمية) أى تسمية ذلك النوع بحسب الاعتدات
(قوله وقد يجتمع لاعتمادات الستى) متعده بالاعتدات او واحدة بالاداب

حركته لمتعد من ذلك السطح الناقص هو فيه لى سطحه الآخر اقدس
[قوله ومنه ان لرأس كل شخص ح] قيل حق الصارة على هذا التوجيه أن كل مسببه رأس
الانسان وقدمه بالطبع قليئأمل

[قوله أمر واحد] مقابلة هو به نوع مشعر ان مر دلا امر واحد واحد النوع وان تعدد
الشخص وهو مفهوم من بعض كلامه تصادف لصدف لى عدد لى لى الاشخصى وفيها
حيث يدلمر جناع تثنى على مدير جناع فادىك النوع ولحق كما هو عمه من قوله الاختلاف
التسمية فقط أن أراد او حد بالشخص ، واحدة شسمية سببه تعدد لى لى وهذا الاعصار
ستقيم المقابلة ثم الحكم بالاشبهة بالنسبة الى القول بتعدد النوعى فلا شك فى حديث المدعى أنه قفى
هذا معنى قوله وقد تجتمع لاعتمادات الستى حوار أن تعرض بذلك لامر الشخصى لا اعتبار باختلافه
والاضافات الى الجهات الست

آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي أبي بكر (و) هذا (هو الاشبه بأصول أصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات) المتفرع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع المتضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين * الاول ان من جذب حجراً ثقيلاً الى فوق فانه يجرد فيه مدافعة هابطة) وهو ظاهر (والمتملق به) أي بذلك الحبر (من أسفل الجاذب له اليه) أي الى الاسفل (يجرد فيه مدافعة صاعدة ضرورية) فانه يحس منه اعتماداً الى جهة الفوق وميلاً غالباً له اليها (الثاني ان الجبل الذي يتخذه انسان) متقاومان (الى جهتين فانه يجرد كل واحد) منهما (فيه) اعتماداً و (مقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين ويمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد ثم (قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد غير من تضاد) أي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (أبعد من القول بالاتحاد) الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلاثة لاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه (وابهما) أي رابع مباحث الاعتماد (قد علمت أن الجملة الحقيقية العلو والسفل) المتمايزان بالطبع (فتكون

(قوله وهو الاشبه بأصول أصحابنا) من القول بالتعدد لم يدكر الشارح قدس سره تلك الاصول وما وقعت عليها حتى يظهر وجه الاشبهة وله بعد عبرتي بيانها
(قوله لقد اجتمع فيه اعتمادان الح) وليس هذا محلاً للمدافعة من انه لامدافعة فيها حالة المحادية لان المسمى فيه هي المدافعة الى جهتي الجاذبين والمثبت ههنا المدافعة الى خلاف جهتهما

(قوله وهذا هو الاشبه بأصول أصحابنا) نوقش في العبارة بأن الاشبهة تدور على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضاده في الحقيقة مع أن من جملة الاصول اجتماعي فلا يستقيم أصلاً ذلك القول والجواب أن مدار الحكم بأشبهة القول بالحد الاعتمادات هو ان التضاد على تفسير القول بالتعدد مذهب لانه متعين لجواز التغايف بلا تضاد ومماثل

(قوله فانه يجرد فيه مدافعة هابطة) فان قلت قد مر أن لامدافعة في الحقيقة الى تخاذبه انسان مساويان في القوة فهذا يجامع مع أن الشارح أرادهما معا حيث لم يفتح في شيء منهما قدس سره لم أر تضاداً فالشارح حمل المدافعة ههنا على مدافعها بناء على ان الكلام فيه لا يمس الامر وانما ادق المدافعة على من لها نظر الى مدافعة بالقوة فلا يخالف ما سبق والقربة عليه تصريح المستفتي أحكام اميل القدرى مشاع اجتماع المدافعتين الى جهتين بالضرورة

المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالموجب للصاعدة الخفة (الموجب (للهابطة الثقل وكل منهما) أي من خفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال الفاضل) واتباعه (والمعتزلة والفلاسفة) أيضاً (ومنعه طائفة) من أصحاب (منهم الاستاذ أبو إسحاق) فانه (قال) في أكثر أقواله (لا يتصور أن يكون جوهرًا) من الجواهر المفردة (ثقبلاً وآخر) منها (خفيفاً) وذلك لأن الجوهر الأفراد متجانسة ولا تتفاوت بذلل والخفة (بل الثقل) في الأجسام (عائد إلى كثرة أعداد الجواهر وخفة) في الأجسام (عائدة إلى قلتها) فليس في الأجسام عرض يسمى ثقلاً أو خفة (ويبطله أن الرق إذا ملئ ماء ثم أفرغ الماء) أي صب (وملئ زئبقاً فان وزن ما يملأه من زئبق يكون أضاعافاً مضاعفة لوزن ما يملأه من الماء مع تساوي لاجزاء) أي هي الجوهر المفردة في ذلك الزئبق والماء (ضرورة لتساوي

(قوله لأن الجوهر الأفراد متجانسة) أي متماثلة لا اختلاف بينهما أصح فلا تتفاوت بالثقل والخفة لأنهما عارطان عن أحد فئتين الطبيعتين ولا يرد ما قيل أنه يجوز أن يكون التفاوت والاختلاف من القوة المحركة وبه لو تم لزم عدم التساوي بينهما لزم لاعتراض كاللون والطعوم وأنه يجوز استدلال العارضان إلى المراتب الأولى فلهذا لا كلام في حوز حقيق الثقل والخفة فيها إنما الكلام في كونهما مقتضى طبعهما وأما الذات فلا تلتزم للشخص عدا ذلك كعدم عدمي لا يجوز أن يستند إليه لأمر الحرجية

(قوله وخفة في الأجسام الخ) أي حصة جسم وليس أي بحر كطوء فلسفة إلى أنه عائدة إلى قوة أخرى فلهذا لا يعوق فارق السموخ لمخوس في أنه يعوق لأن فيه أجزاء الهواء السموخ فيه بالدرجة إلى الأجزاء المتينة ولو كان ذلك الرق به يقتضي طعوم على أنه

(قوله لأن الجوهر الأفراد متجانسة) فلا تتفاوت بالثقل والخفة (رأى به من الهائل فان التجانس قد يعالج بمعنى التماثل يمكن فيه بحث أما أولاً فلا بد ذكره لا يلائم أصل التشكيك وهو أن الجوهر الأفراد متساوية في قبول التصرف المتقابلة وإن لاختلاف بالاعتراض للقدار المختار وبالجهة القول بالقدار المختار وشمون قدرته تعالى يدفع الدليل المذكور وما نسباً فليجوز استناد التصرف إلى الهوييت وأما ثالثاً فلا به وتم لد على عدم حوار التصرف بالاعتراض كاللون والطعوم وغيرها

(قوله والخفة في الأجسام عائدة إلى قوتها) فإن قد لو كان الأمر كذلك لم يكن في رق السموخ فيه مسكن تحت الماء ميل صاعد بل يكون غاية ما فيه أن لا يوجد فيه لجذب من فوق مدافعة هابطة مثل ما يوجد في لماء ماء أو زئبقاً أو نحوهما الأكثره لخله فيه قلت لانه يمنع وجود الميل الصاعد في الهواء ويجعل صعود الرق السموخ فيه لضغط الماء كما سيجي وأن كان فيه ما شترقه

الحاصر لها) أى لزئبق والماء وهو الزئبق المعين فلا بد من تساوى أجزائهما المتساوية له (لا
أن يقال بأن في الماء خللاء لا يسيل الماء اليه طبعاً) ان لفقادر الحصار واما لسبب آخر لا نعرفه
وحينئذ لا تساوى أجزاؤه أجزاء زئبق لأنها متشككة متلاصقة فلا فرج بينها أصلاً أو
هي أقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما أشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك
التقدير (أن تكون زيادته) أى زيادة الخللاء (على أجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق عليها)
أى على وزن أجزاء الماء اذ المفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة أجزائه ولا شك
أنها بقدر خللاء في الماء (وهو) أى وزن الزئبق (ربما كان أكثر من عشرين مثلاً) لو وزن
الماء (فكان ماؤه كل جزء ماء عشرون جزء خللاء فالفرج بينها) أى بين أجزاء الماء
(عشرون مرة مثل الآخر) وأنه ضرورى الطلآن يكذبه الحس (الشاهد باللاصق بين
الأجزاء المائية) خامسها الحكيم يسمى لاعتماد ميلاً ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري
ونفساني (لأنه) أى الملبس (أما) أن يكون (بسبب خارج عن المحل) أى بسبب ممتاز عن
عمل الملبس في الوضع ولاشارة (وهو) الملبس (القسري) كبل الحجر المرمى الى فوق (أولاً)

(قوله يكذبه الحس) وما في شرح مصدر من به يجوز ان لا يحس بها لصغرهما مع فرط الارتفاع
بالجزء المائية فما يكذبه الحس منه كبحس بالجزء المائية ولا يصح بان مع عيه صغرهما واتساع
سماها عشرة أمثله

(قوله فكان يجب) أى فيه بحث لأنه قد عرفت في حرمات الحكم ان في خللاء هذه الدم قوه
دافعة الى فوق ولعل الاستدلال على هذا التقدير أن يكون زيادة خللاء على أجزاء الماء
كزيادة وزن الزئبق في عاها في مع عيه قوله وكان يجب الخ وكما حصة لطواء المحسوسة في روى
دموخ فتأمل

(قوله يكذبه الحس) من يمكن أن يقال لا يحس بها العايد صغر مع فرط لامترج بالاجزاء المائية ولا يحس بعده
(قوله وهو القسري) فيه بحث هو انه اذا تحرك الحجر الى فوق بزيادة لقادر اختار فيه الى
فوق قسري مع انه لا يصدق عليه انه خارج عن محل معنى الاعتبار في الوضوح ونعميم الاعتبار في
الوضوح الى أن يكون محل دليل ووضع دون سببه الخارج خلاف الظاهر وصلاً حركه الماء الى فوق عند
مصر القارورة مصاً شديداً أو كبح على الماء انما هي قسرية والقاسر امتناع الخللاء مع انه لا وضوح له أصلاً
والجواب عن الاول أن انقسام على مذهب الحكم ولا يقولون بالقادر اختارته في شبه عميقة ولون وعين
لأننى أن القاسر طبيعة لطواء المنصى لتلازم سطحه سطح الماء لصورة عدم الخللاء لكن هذا لا يحصى
في صورة الزرافات التي ذكرها لتخرج في بحث الخللاء فيشكل الامر اللهم الا أن يعتبر القاسر هناك

يكون سبب خارج (فلما مقرون بالشعور) وصادر عن لارادة (وهو) الميل (النفساني)
 كميل الانسان في حركته لارادية (أولا وهو) الميل (الطبيعي) كميل الحجر بطبعه الى
 السفلى فالميل الصادر عن النفس الناطقة في يدها عند القائل يتحركها نفساني لا قسري
 لانها ليست خارجة عن البدن بمثابة عنه في لاشارة والميل الممارن للشعور ذالم يكن صادرا
 عن الارادة لا يكون نفسانيا كما ذاسقط لانسان عن السطح (وكذا الحركات) منعصرة
 بهذا الدليل في الطبيعية والفسرية والنفسانية (وينتقض ذلك) عنى حصر الحركات في
 الاقسام الثلاثة المذكورة (بحركة البض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويج
 لروح الحيواني بالنسيم وليست د خله في الطبيعة مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهرة

(قوله فالمي الصادر الخ) بيان لعائدة تحير الخارج مصدر لالارة الحسية وهو العبيد بقوله
 وصادر عن الارادة وما قيل انه اذا تحرك الحجر برادة الصادر صادر الى قوى فيه قسري مع انه لا يصدر
 عليه انه صادر بمقتضى عن محلي الميل في الاشارة فوهم لان ذلك الميل ارادى كيف ولا فرق بينه وبين
 الميل الذى يحدثه شعورنا في ابداننا وكذا ما قيل في صورة امتناع الحلاء دار افا والذروه اغصوصه
 لمسكة على الماء فانهم قالوا العاصر فيها امتناع الحلاء وهو ليس ذ وضع لان فيه ملازمة سطوح
 لاحد من واسعة امتناع الحلاء والنسبة الى امتناع الحلاء على سبيل التجهيز

[قوله مؤلفة من السسط واسط] لاقتض حركه الحراء العروق من العروق الى الوسط
 والاند ط حركتها من الوسط الى طرف وشبه لهذاه ذلك خوم تحموا قيدا عدون مره الى جانب
 فيوسعون دائرتهم وسه ربون اخرى الى قدام فيسيعون دائرتهم
 [قوله لترويج روح الحيواني] ليس قيدا احترازيه بل هو بيان لعينة حركه النفس وهي تعيين

الحكمة محدودة ولا يحى بعده على أن شارح حكمة اعيين صرح في بحث ان دين كل حركتين ككون
 من العاصر في الكك امتناع الحلاء غير محتاج في دفع الاشكال الى عدم الامتياز في وضع كما شرنا اليه
 والله اعلم فان قات بين الموجود في الافلا انما ذالسة في حركات العرضية بوسعه محدودها بدو
 عالية انه سبب خارج عن اعم وهو محدود مع هم ذالو العاصر في الافلا قات لاسلم وجود ميلين فيها
 دلالة الى تلك الحركات فان المراد من ميلها هو المبدأ الغريب بالحركات انما نسبة عن المالة للحركات
 العرضية ولا وجود له فيما ذكر

(قوله وصادر عن ارادة) فيه شبهة على ان مجرد ارادة لا يكفي في ان ليس دين الالف
 امر يدلسقوطه على انهم مكان الامسار بل لا بد ان يكون لارادة مدخل فيه

(لأنهم حصروا) الحركة (الطبيعية في المساعدة والمهابة وهي) أي حركة البض (ليست شيئاً منهما وكونها ليست أحدي لاخرين ظاهر) اذ ليس حركة البض صادرة عن شعور وإرادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيهما) أي ان لم يحصروا الطبيعية في المساعدة والمهابة (كانت) حركة البض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نفي حينئذ بالطبيعة ههنا الا لا يكون خارجاً عن المتحرك ولا فاعلاً بالإرادة فتكون

الروح الحيواني واحراج فصلاته وسار اليه بقوله لروح الخ من التروح ، يحصل بالتعبين والاحراج ونقصه ان الروح الحيواني لا يمكن ان يكون لا شيئاً حار جداً ليكون سريع السكون ولا شئاً ان اللطيف الحار خصوصاً أكثر الحركة . سريع استعدته الى النار . خاصة جوهرها . وذلك مؤد الى الاشتعال والخروج من الآثار المتساوية فوجب ان يكون لها جسم بارد مناسب للروح الحيواني في اللطافة والخفة ليعتدله وهو الهواء فهو يمدد الى اعلى والشرابي في التفتة . من يدخل أولاً في الرئة بحركة النفس ثم تدفع الرئة بعد اصلاحه الى المروق الماء . وفي الخشنة ويدفع منه الى مسام الشرايين . ويريد منها في القلب ثم منها الى جميع البدن . بعدد مخرج الروح الحيواني ثم ذلك الهواء يسحب بمصاحبة لروح فلا يذ من دخول مواء آخر وحروج لاول فيخرج لاول مع المصاحبات المساعدة . مخرج الروح [قوله فان لم يحصروها فيهما الخ] في شرح المقاصد ان حركة النفس الطبيعية مركبة من مساعدة . وهبطه فان طبيعة الروح والشرابين من شأنها أحداث الحركة من الحركة الى المحيط وهي الانسداد . وتخلي من المحيط الى المركز وهي الانقباض وليس العكس من الانسداد تحصيل المحيط ليأمر بقوة . وينتفع بالعود بل جذب الهواء البارد يصلح مخرج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المساعدة . وجه الاحتياج الى هذين الاسريين مما يتوقف لحظة للحظة فيندفع الآثار الصادرة من القوة الواحدة انتهى ولا يخفى ان النور يكون الانسداد والانقباض حركة واحدة وهاتين بعين حال أجراه العرق في الجاني تحرك من جميع الجوانب الى وسط العرق أو الى طرفه . مع يصح ذلك القول . اذ قيل ان حركة النفس وتيرة على ما ذهب اليه البعض

(قوله اذ لا يعني الخ) أي لا يعني بها ما صدر عنه العمل على وتيرة واحدة من غير شعور وإرادة

(قوله في المساعدة والمهابة) أي المساعدة فقط . والمهابة فقط . ولذا قال حركة النفس ليس شيئاً منهما

لأنها مركبة منهما

(قوله فان لم يحصروها فيهما الخ) قال المصنف في حديث الحركة قد أخطأ من جعل الحركة

الطبيعية هي المساعدة والمهابة أو التي على وتيرة واحدة

(قوله الا لا يكون حار جداً) أي في المساعدة مسبوحة والمز لا يكون مبدؤها حار جداً

ولا فاعلاً بالإرادة

حركات النبض والتغذية والتنمية داخلية في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لأفعال مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي صعوده ونموه إذا كان تحت الأرض وهبوطه ونزوله إذا كان في موضع الهواء فيعوز أن يكون طبيعة الشريان مقتضية الانبساط إذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها إلى جذب هواء صاف والانتفاض إذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج إلى إخراج واستبدله بهواء آخر وهذا وقد يقال إن حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فإنه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانتفاض بالدفع وقيل القاسر هو القلب أما على سبيل المد والجزر فإنه إذا انبسط القلب توجه إليه الروح من الشرايين فينقبض وإذا انقبض القلب توجه الروح إلى الشرايين فينبسط وأما على سبيل الاستنباع كما استنبع حركة الشجر حركة أغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال أيضاً إن حركة النبض

على ما هو المشهور في مقدمة النفس حتى لا تكون حركة النبض طبيعة لعدم كونها على وتيرة واحدة (قوله ولا يتجه عليه) مع (عصف) أي فيكون أي إذا كان المراد ذلك لا يتجه عليه أن الطبيعة باعتبار إرادتها لا يجب أن تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك إذا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك بخلاف أن يكون أمورا متعددة فلا يلزم صدور الأفعال المختلفة عن الواحد

(قوله هواء صاف) أي عن الفضلات

(قوله كلا) بفتح الكاف وتشديد اللام أي ثقبلا

(قوله فإنه يجذب) أي يجذب الروح عنه وهو الهواء الصافي

(قوله ويدفع ما فضل منه) أي يدفع الروح ما صار فضلة من ذلك الماء وهي الأجزاء الدسائية المستندة فيه

(قوله لوعائه) وهو الشرايين

(قوله بالمد) أي بسبب جذب الدم

(قوله بالدفع) أي بدفع دفع الفضلات

(قوله على سبيل المد والجزر) المد السيل والجزر ضده

[قوله حركة النبض مركبة] على ما اختاره صاحب الموحز فإنه قال حركة الانقباض قسرية

(قوله ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة) إذا لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لأن المراد بها سبب

لا يكون خارجاً عن المتحرك لا فاعلاً بالإرادة وبمحور أن يكون ذلك السبب متعدداً

(قوله فإنه إذا انبسط الهواء) فيه بحث لأن اندس الحصر عاثر حيث أنه بالنظر إلى حركة القلب

مركبة والمنعصر في الانقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا تقض بخروجها عنها (وما الميل
الطبيعي فانتوا له حكمين الاول ان العادم له (أي للميل الطبيعي بل لمبدئه) لا يتحرك
بالطبع وهو ظاهر) اذ لا معنى للحركة الطبيعية لا مبدء لها القريب هو الميل الطبيعي (ولا)
يتحرك أيضاً (بالفسر والارادة ذلوا تحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة تسرية مثلاً (في
مسافة ما في زمان) لا تتابع قطع المسافة المتقسمة في آن لماصر من ان قطع بعضها مقدم على قطع
كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة ولذي) مبدئ (لميل) الطبيعي ان يتحرك بتلك
لقوة للحركة (و تلك المسافة) الممينة ويقطعها (في اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق)
عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي (و ليكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات فلا آخر)
أي فلجسم آخر (ميله عشر ميل) الجسم (الاول) ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة
الحركة ويقطعها (في ساعة أيضاً اذ نسبة الحركتين كنسبة الميئين) العاويين وهي بالعرض
في المثال المفروض (فتكون الحركة مع العائق) القليل (كهي لامعة) في السرعة والبطء
لانهما قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (في
مسئلة الحلاء فانقله لي ههنا) ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وخصصه
ن كل حركة لا بد أن تكون على حدة معين من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون
وحركة لا ساطط طبيعي يعني ان مقدار العرق بالطبع ما يحصل له حدة لا ساطط وأما الذي يحصل له
حالة الاقراص فهو مقدار يحصل له قسراً
(قوله جامع بين المسئلتين) أي يفيد ثبوتها معاً
(قوله ان كل حركة الخ) هذه المقدمة في قوله فان كانت الحركة عادية غير مدكورة في كلام ذلك
البعض ان المدكور ما تقتضيه في بحث امتناع الحلاء.

[قوله بل سبب] مدد ذكره لان يتصدر من المبدء نفس مدد فاع وان كان قد يرديه مددوها على
ما سبقه ولا شئت بل بعض الحكم المدكور مدد المدد فاع لا ساطط عن عادمها بخبر - قسراً بلا شبهه كافي
الحكم برمي الي فوق مثلاً ديس فيه مدافعة مدد على ماصر
[قوله لا مددوها] قرب هو ابدن الطبيعي الظاهر ان مدد بين مدد المدافعة لا ساطط وكونه
مبدأ قرباً للحركة الصعبة مدد في الصيغة د بر ريديه على المدد فاع لا احتياج في ثبات المددوب في
صم مقدمه اخري وهي ان ابدن لا يمكن بدون مددته ثم هذه المقدمة ورحت اد اريد مدد مدد الصيغة
اسكن لانهم الغريب لان مقصودها انساب الحكم المدكور الكبير كون الجسم بها مدد فاع مدد مدد

على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
وفي ضعفه كانت الحركة الاولى أبطأ من الاخرى على التقدير الاول وأسرع منها على
التقدير الثاني فلا يمكن أن توجد حركة ما الا على حده معين من السرعة والبطء فان
كانت الحركة نفسانية أي صادرة عن شعور وإرادة جاز أن تحدد النفس الحواس من
السرعة والبطء بأن تخيل ملازمة حده من حدودها ويثبت فيها الميل بحسب ذلك الحده
فيترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة وان كانت الحركة طبيعية أو قسرية احتاجت في

(قوله هذا فرض الخ) وان كانت المفروضة مستحيلة فان امكان فرضها كاف لنا في ثبات ان كل
حركة يستلزم كمال موصوفة محد من السرعة والبعد فادفع ما قيل ان لا يمكن امكان وقوع حركة
أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمن مع ما لم يقتصر على وقوعه في النصف فقط بل ضم
اليه وقوعها في النصف أيضاً ولا شك في امكانه على ذلك قول امكان وقوع حركة أخرى بعدها في تلك
المسافة كاف لنا في المطلوب لان ما وقفه في مثل فرضها أو في أقل منه أو في أكثر منه فهي مساوية
للحركة الاولى في حده من اسرعه أو تسرع منه وأبطأ فلا يمكن الحركة الا في حده من السرعة

(قوله أي صادرة الخ) - واد كات على وتيرة واحدة أولاً فيخرج عنها الحركات الساتية وتدخل
في الطبيعية وليس المراد من معنى المتصرف شامل للحركات الساتية

(قوله ويثبت عنها) أي عن ملازمته مستحيلة ببل اسمي بالإرادة في الحيوان أو ادره فمرة بحسب
ذلك الحده مستحيل ملازمته

(قوله وان كات الحركة طبيعية) أي صادرة بلا شعور وإرادة سواء كات على وتيرة واحدة
في الاحكام النسبية أو لا كما في الثالث

وما اذا ريد انبدأ من تلك الكيفية في صحتها بحث لطور أن يكون مفروضاً من الطبيعة لا
توسط ميل ثم لا يحق ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول أيضاً فليتنازل

(قوله فان كان الحركة نفسانية أي صادرة عن شعور وإرادة) الحركة نفسانية قد تخص بالإرادة
فالطبيعية التي تنبأها فسر حيثما تصدر من غير شعور وإرادة وقد يحمل أعم منه ومن أحد قسمي
الطبيعية أعم ما لا يكون على وتيرة واحدة لاخصاصه بدوات الانس وبهذا الاعتبار سمي حركة النفس
نفسانية وتخص الطبيعية حيثما تصدر على نهج وحدود شعور وإرادة وعن المحتاج في تحديد حال
الحركة في المعاقب هو المعنى الاصح فلهذا فسر الحركة النفسية بما ذكر

(قوله وان كات الحركة طبيعية أو قسرية) الطاهر من سبب كلامه أن حصل الاستدلال أنه يلزم
من انتفاء واحد من المعاقب الداخلي والخارجي في الحركة القسرية ومن انتفاء المعاقب الخارجي في الحركة
الطبيعية أن لا يتحقق حركة أصلاً أو يحقو الحركة عن لارها أي حدها من السرعة والبعد لعدم تحقق

تحدد حالها من الاسراع والابطاء الى معاق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تنقضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن وكذا القاسر ذا فرض تحريكه بقوة

(قوله لا شعور لها) أي شعورا يترتب عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور. لا رادي أي يترتب عليه الاختلاف في الاعمال فلا يبقى ما صرح به ذلك البعض من ان الطبيعة لها شعور فانه تمت الشعور الإيجابي ولد قال حتى يمكن الخ

(قوله بل هي بحسب ذاتها تطلب الخ) اما بعد الحركة بواسطة انه لا يمكن الوصول بدونها فهي تطلب أسرع الحركات التي تكاد تقع في آن

(قوله وكذلك القاسر) أي احتاج في تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاق اذا فرض تحريك القاسر قوة واحدة أي لا اختلاف فيها بالشد والضعف بان يوجد القاسر في الجسم من غير قصد الى مرتبة من مراتبها سيكون مقصوده حصول ذلك الجسم في مكان فيكون القاسر على أنه ما يمكن ان يكون فلا يقع سببه تفاوت أصلاً بل يكاد ان يحصل انقور في المكان القسري في آن لو أمكن كالطبيعة ثم انه لا دلالة في التحصيل بالحركة من غير ان يستدل بجميع أفرادها فلا حصل في خروج القسرية التي مبدؤها قاسر وإرادة هي أم في حكم لارادية وعارة ذلك البعض أوضح واخصر فانه قال والقاسر اذا فرض على ثم ما يمكن ان يكون لا يقع أيضاً بسببه تفاوت ويب حرراً لك يدفع ما قيل انه اذا لم يكن سبب القاسر تفاوت يكون الزمان الذي اقتضاه القاسر موحداً في الاحوال الثالث والزمان سبب المعروف مقسماً بحسب اقتضائه فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لامعة وذلك لان مقصوده ان القاسر لا يمكن ان يحدد سرعة والبطء اذا فرض على أنه ما يمكن لا نه نحدد مع الاستواء في الاحوال الثالث على أن كلامه ليس مبدئياً على فرض القاسر في الاحوال الثالث بل على ان القاسر في نفسه لا يمكن ان يكون محمداً

ما يحددها حينئذ وفيه أن القاسر ربما كان ذا شعور فيتحدد حال الحركة بآر دته فلا يثبت سبب الكلي ثم لو استلزم جوار الحركة القسرية في الجملة جوارها في جميع الصور تم الاستدلال لازماً في الحال في بعض الصور أي فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن أي ذلك الاستلزام مع ظهور العائق ثم ان التقرير المذكور لا يلائم قوله حتى لا يمكن استناد الحدود اعنته الخ ولا قوله لم يقع سبب تفاوت لا شعورها بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود اعنته من الطبيعة والقاسر والماهر أن لا يحصى إلا بتخصيص الدعوي بما اذا لم يكن القاسر ذا شعور وأما اذا كان ذا شعور فالحركة القسرية في حكم الحركة لارادية

[قوله لان الطبيعة لا شعور لها] قيل عليه قد صرح في لفظ الرابع من شرح لاشاراتها للطبيعة شعوراً ما قبل الشعور عنها بفيه ويجب أن المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة

واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة عنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذ لم يكن فيه معاق أصلاً فلا بد في تعيين حد للحركة من أمر آخر يعاقو المحرك في تأثيره اذ لو لم يعاقفه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاقو اما خارج عن المتحرك أو غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيحسب تفاوته في

(قوله والما له للحركة الخ) هذا راى على كلام ذلك المعص ينى ان الجسم من حيث انه جسم قابل للحركة مطلقاً وليس فيه تحديد مرتبة من مراتبها ولا لسكان تلك لارمة للجسمية في جميع الاحوال غير قارة لمرتبة اخرى بل التواء ان يكون فيه بحسب المعاقو لداخلى أو الخارجى وقد أورد على هذا مثله ما أورد على الفاسر انه اذا لم يكن تفاوت اسمه كان ذلك لزمان محمود في الاحوال الثالث فلا يتم الاستدلال وأنت خير تعلم وروده على ما حررناه

(قوله اد لو لم يعاقفه الخ) لانه على تقدير عدم اعراق اما ان لا يكون له تعلق بالحركة أو يكون له تعلق بالاعاءة وعلى التقديرين لا يكون محمداً اما على الاول فصاهر وان على الثاني فلا نه اذا كان مقتضى العاصبة والفاقر أقصى مراتب الاسراع لا ينصور الاعاءة فيه وما قيل ان الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاقوا بل نقول ذلك الامر هو الميل على ما صرح به ذلك المعص قدفوع بان ذلك الامر المعاقو انما يكون تحديده لحده من السرعة والصدء تحديده بولا مرتبة من مراتب ادين فان الطبيعة أو الفاسر لا يعين مرتبة من مراتب الميل وانما يعين باختلاف الجسم دى الطبيعة في الكم أى الصغر والكبر والكيف أى المتصل والشتكاف أو الوضع أى بدمج الاحزاء وانعاشها أو بحسب رقة ما فيه الحركة وعظفه وى ذكره اندفع التدافع بين كلامى ذلك المعص حيث قال ان المحدد للسرعة والبطء هو المعاقو وصرح قبيل هذا البيان بانه الميل

(قوله فالخارج هو قوام الخ) لان ما سوى المسافة والحركه والمتحرك من الامور الخارجة لا يلزم

تحريكها بطريق الايجاب لالاختيار ضرورة ان الحركه لا يمكن ان لا يحرك الى أسفل فلا ينصور ان يختلف قنصاؤها وبهذا التقرير اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصه من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها كاقنصائها البرودة بخصوصية أو الحرارة بخصوصية أو غيرها من الاوضاع القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع صاهر على أن مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول في امكان الطبيعى ولا يقتضى الحركة الا لاجل هذه الحصول فيكاد يقتضى قمع المسافة في أن لو أمكن شئش لا يفتقر ان يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركه لا يمكن تسرع منها وثبت الحركة غير ممكنة كما سبق في بحث الخلاء الى تحقيق أن القوى الجماعية لا يجوز أن تكون غير متناهية في الشدة مع يرد عليه ما أوردته الشارح هناك

[قوله فالخارج هو قوام ما في المسافة] فيلزم لاسم ذلك م لا يجوز أن يكون أمراً آخر غير القوام بالقوة الحاذية للمعاطيس مثلاً فاننا أخذنا بيدنا قطعة من اعناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسنا

الركة والقلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلية لاستحالة أن تقتضي الطبيعة بذاتها شيئاً وتقتضي مع ذلك أيضاً بموقفها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتعديد الحركة الطبيعية

الحركة فلا يمكن أن يكون محددات يرميها من السرعة والبطء فاندفع ما قبل لم لا يجوز أن يكون أمر آخر غير القوام كالقوة الحاذية للمغناطيس مثلاً محددات بحسب اختلافها في القوة والضعف

(قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية الخ) أي أدكات في الأجسام البسيطة لأنه لا يكون ذلك المعاوق حبيد إلا الطبيعة فاندفع ما قبل ما ذكره من قوله لاستحالة أن يكون على عدم كون الطبيعة معوقاً والمعاوق الداخلي أهم من الجوز أن يكون نفس كالصبر السافيد من مكان وهو يطير إليه

(قوله بل في الحركة القسرية) أي بل يتصور المعاوق الداخلي في الأجسام البسيطة في الحركة القسرية

(قوله فتعديد الحركة الطبيعية الخ) قد لم يكن المعاوق الخارج من مكان الخلاء لم تكن الحركة

الطبيعية المعادرة عن الأجسام البسيطة متعصبة بالسرعة والبطء فاستت الحركة وهذا يرهل على امتناع

الخلاء من غير افتقار إلى اعتبار الحركات الثلاث كما هو ناشهور وحاصله أنه يمكن الخلاء لا يمكن

الحركة فيه لأنه عبدة عن أشكال الخلاء عن أشد على ومن أمارات إمكان حوار وقوع الحركة فيه

والتي أصل لأنه يستلزم وجود الحركة من غير معوق مستمر لوجود الحركة فيه على غير حد من

السرعة والبطء

الحديد فانه يخرجه بالطبع إلى أسفل وهو وقف في الحركة قوة الصاعدين وبسارع في الحركة بحسب

تباعد من المغناطيس

(قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلية) قد في حركات السائط وأن في حركات

المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوق الداخلية من أجزاء مادية وأسر فيه أن حركة المركب حركات

متعددة في نفس الأمر بحسب عدد الأجزاء والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المعاوق

الداخلية الطبيعي في السائط مسلم وإنما الإرادي فلا لأن انقضاء شيء وإرادة ما يعوقه جائز بلا شبهة

وبتلك الإرادة يجوز أن يحدد سرعة الحركة ويطؤها فليس أن الحركة الطبيعية لا يستدل بها على أناس

المعاوق الخارجة نبيه بل يستدل بها على أحد المعاوقين اللهم إلا أن يبيى الكلام على أوقوع إذا استقراء

أدل على أن ليس ما يسير في حركة طبيعية يكون ذا إرادة أيضاً إذ يقال لا يمكن كون الإرادة معوقة

للمحركة لطبيعية ألا ترى أن من وقع من مكان عال فتحرر به بطء طبيعي وأراد خلافه لم يكن للإرادة

تأثير في المعاوقة أصلاً فتأمل

[قوله وتقتضي مع ذلك أيضاً ما عوقها عنه بالذات] قبل لم لا يجوز أن تقتضي طبيعة مادية مرنة من

القوة والشدة وتقتضي مع ذلك ما عوقها عن الرائد على تلك المراتبة وجوابه ما مر من أنه لا يجوز أن

يحتاج الى معاوق خارجي فقط ونحدد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي أيضاً
فذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية
وحدها على أن القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي نعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً

(قوله ونحدد الحركة القسرية الخ) لا يبحى ان المارم بما تقدم انه لا بد للحركة القسرية من أحد
المعاوق وإنما يحتاج الى كليهما لسكلاً فلا يمكن إثبات ان كورسات امتناع الخلاء بالحركة القسرية
لجوار ان يحددها المعاوق الداخلي ولا اثبات امتناع الحركة القسرية بدون المعاوق الداخلي لحواجز ان
يكون يحددها المعاوق الخارجي فلا يلزم اسما الحركة على شيء من التقديرين ولا تكون الحركة مع
المعاوق كهي لامعة لان الزمان الذي يراه المصوق الخارجي لا بد حتى يحسوط في الحركات الثلاث فتدبر
(قوله فذلك يستدل) أي لاحتل ان تحديد الحركة الطبيعية والقسرية كليهما يحتاج الى المعاوق
الخارجي يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الخلاء بأنه يلزم على تقدير امكان وجود الحركة بدون
المعاوق الخارجي أو يلزم ان تكون الحركة بدون معاوق كهي لا...

(قوله ويستدل بالقسرية وحده) لا، يحتاج الى المعاوق الداخلي دون الطبيعة

(قوله أعم من ان يكون الخ) فيه تعرض للمصنف بأن لو حان ان يقول بعدم الميل الطباعي

يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها فتأمل

(قوله ونحدد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي أيضاً) قد حقق الشارح في حواشي
تحريره ان الحركة القسرية إنما يمكن أن يستدل بها على اثبات أحد المعاوقين لانه لا يسهل لأعلى اثباتها مع
وأما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فيرجع اليه في ههنا بحث وهو ان
هذا التحقيق الذي أورده الشارح مفقود عن الجواب وقد ناقض نفسه حيث ذكر كلامه في شرح
الاشارات على ان يحدد مراتب السرعة والبعد لا يلزم أن يكون معاوق لجوارش يكون هو ابدن قال في
ذلك الشرح الحركة لانتمت عن حدتها من السرعة والبعد وذلك كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً
لا يفتقر الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعنى السرعة والبعد ايها
واحدة وكانت صدور حركة بعينه منها بمنتهى لعدم الاولوية لاقتضاب اولاً مراتب الشدة والضعف بحسب
اختلاف الخدم في الطبيعة من الكم على الذكر والضعف وكيف على التكاثف والتمدد ووضع
على اندماج الاحراء وشدها أو غير ذلك ومحب ما يخرج عنه كذا فيه شيء من رقة اتزان وعاطفة
وذلك الامر هو ابدن هذا كلامه مطوياً على غيره ولا حاجة به اليه الى تصحيحه وهو صريح في
ان يحدد حال الحركة في السرعة والبعد هو ابدن اللهم لا أن يقدل مراتب ابدن وان كانت يحدد مراتب
الحركة الا أن في تعيين مراتبه دخلاً لما في اسمافة من الملائكة فيثبت لاحتياج الى المعاوق ويستدفع
التناقض فيتأمل

[قوله عن مبدأ ميل طباعي] أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً المراد من الطباعي هو مصدر

فإن كل واحد منهما معاوق؛ فحلي وأما الحركة الإرادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أن يكون للإرادة مدخل في تعيين الحد المقضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف أيضاً على وجود المعاوقة الداخلى حتى يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الإرادية كما ذكره المصنف في الحكم (الثاني أن الميل الطبيعي يعدم) إذا كان الجسم (في الحيز الطبيعي والافانما إلى ذلك الحيز) الطبيعي (وأنه طلب للعاقل) وهو غير معقول (أو إلى غيره) فيكون هرباً عن هذا الحيز وطالباً للخير (فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وأنه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لأنها اما طلب لتلك المكان أو هرب عنه (دون مبدئها) فإنه إذا كان مبدأ المدافعة إلى ذلك المكان الطبيعي موجوداً بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال أنه إذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الأرض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك أن حاله إذا كان اليد تحته حاله إذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك إذا كان مركز ثقله منطبقاً على مركز العالم ونوضيحه أن الثقل إذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كانت لكل واحد من أجزائه خط من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصل إلا لا لجزء من ذلك الثقل فتكون المدافعة حاصلة في سائر أجزائه وإذا كان الثقل ليس له أجزاء بالفعل فإذا انطبق مركز ثقله

بدل الطبيعي وحمل الطبيعي على معنى الطردى خروج عن سوق كلامه لانه قسم أولاً بين إلى طبيعي وقسري وتضاف ثم ذكر للميل الطبيعي حكيمين
(قوله كما ذكره المصنف) بقوله ولا يحرك العسر ولا إرادة

الحركة الدائية أهم من أن يكون على هيئة واحدة ثم لا ولا طبيعي انقلد للمعاني هو مصدر الحركة تكون على نهج واحد من غير إرادة والمعد في مصدر مالا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطعاعي المذكور هه وبهذه المعنى قال المصنف المدم للميل الطبيعي لا يحرك فلا يرده عليه أن الثابت روم مبدأ ميل طبعي وهو أعم من مبدأ ميل طبيعي كما صرح به الشارح
(قوله مركز ثقله) مركز الثقل نقطة يساوي جميع جوابها في الثقل ومركز الحجم نقطة يساوي جميع جوابها في الحجم

على مركز العالم لا يكون فيه مدفة أصلاً لا في كله لأنه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه إذ ليست موجودة بالفعل (وأما الميل القسري فأنبتوا له) أيضاً (حكيمين) لا أول قد يجامع) الميل القسري الميل (الطبيعي إلى جهة) واحدة (فإن الحجر الذي يرى إلى أسفل يكون أسرع نزولاً من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والوزن فقد اجتمع في الأول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فذلك كانت حركته أسرع ويجوز أن يقال إن الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا أحدثا مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك إلا ميل واحد مستند

(قوله إن الطبيعة وحدها أي بدون القاسر تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب اختلاف الحجم ذي الطبيعة في الصغر والكبر والتخلخل والتكاثف والاندماج والانتفاش فلا يرد أن الطبيعة تستند إلى جميع مراتب الميل على السوية فلا يقتضي مرتبة معينة كما مر بيانه
(قوله إلا ميل واحد مستند إلى الطبيعة والقاسر معاً) فيه إشارة إلى أنه ليس داخل في شيء من

(قوله قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي) وقد يجامع القسري لأرادى كما في الأساس الصاعد إذا دفعه آخر وقد يجامع الإرادى والطبيعي كما في الأساس السعير ويجوز اجتماع الثلاثة كما في الأساس المنحصر إذا دفعه آخر

(قوله من الذي ينزل بسرعة) إن قلت ما الذي في أن حركة الحجر الذي ينزل من مكان أعلى يكون أسرع من الذي من مكان أسفل مع تساويهما في الحجم والوزن حتى أن الأول ربما يصدم حيواناً فيقتله ولا كذلك الثوب من أسفل قلت سره شئنا أن الميل في الأول وذلك لأن الطبيعة إذا لم تكن معوقة بالصدأ وجدت الميل ولا يربى يزداد الميل ومعلوم أن تأثير الطبيعة وحدها أو مع ميله قبل ليس كتأثيرها مع الميول الكثيرة التي تقربها وتبعد عنها كما في المباحث المشرقية

(قوله ويجوز أن يقال أن الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل) فيه بحث أدق سبق نقلاً من شرح الاشارات للطوسي أن توسط الميل بين الطبيعة والحركة لأجل أن الطبيعة شيء لا يقبل الشدة والضعف فلسبتها إلى جميع الحركات المختلفة بهما على سواء فاقضت أولاً أمراً يشدد ويضعف بحسب اختلاف الحجم ذي الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل ولا شك أن الميل أيضاً يشدد ويضعف فنسبة الطبيعة إلى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز أن تحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كما زعمه الأشارح وإن وسط بينهما أمر آخر لم التمسك فإن يجوز استناد أصل الميل إلى الطبيعة ومرتبتها إلى أمور مختلفة فيجوز مثله في الحركة والألوان فالتفرقة تحكم

(قوله فلا يكون هناك إلا ميل واحد مستند إلى الطبيعة والقاسر معاً) فإن قلت قد سبق أن الميل مستند في الأقسام الثلاثة أعني الطبيعي والقسري والتعسافي فهذا الميل حينئذ من أي تلك الأقسام قلت

الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوعا بما يعاوقه
كالجبر فان الهواء يقاومه ويقدر تلك المقاومة يحصل الفئور فلا يبعد أن يحصل مع الميل
الطبيعي ميل قسري وإذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا
لان الطبيعة اذا خلت عن الموانق أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي
على ذلك التقدير بالغاً الى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على أحد الوجهين
وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبة من مراتب الميل
ولا تقوى على ما هو أشد منها وكذلك القاسر وحده وبما يقوى على مرتبة دون أخرى
فاذا اجتماعا أحدثا مرتبة أشد وأقوى أو أحدث كل واحد منهما أشد ما يقوى عليه من
مراتبه (الثاني انهما) أن الميل القسري والطبيعي (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان
أريد) بالميل (الدافعة نفسها فلا) يجتمع الميلاق (لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة وحدة

الاقسام الثلاثة لانها قسم ما يكون مسنداً الى واحد منها

(قوله ممنوعاً) في الصعاح منونه ومثيته اذا استلبه

[قوله من أن الطبيعة وحدها] من غير اعتبار القاسر

(قوله جاز أن تقوى الخ) يعتبر اختلاف الجسم ذي الطبيعة كما مر

[قوله القاسر وحده] أي بدون الطبيعة

(قوله ربما يقوى الخ) يعتبر معاوق الخارص أو اختلاف الجسم المتحرك كما مر

(قوله لامتناع الخ) قبل قد مر سابقاً أن في الجبر الموضوع على الارض مدافعة هائلة فاداجره

أحد يجتمع المدفعة القسرية والطبيعية فيه والخواب لا تسلم اجتماعهما معاً فيه بل كل واحد منهما في

الظاهر أن المستعصر في تلك الاقسام هو الميل الذي منه واحد عن أن الذي يقتضيه وجه المحصر السابق
دخوله في القسري اذ يصدق عليه أنه مستخرج عن المحصر من المركب من الدخول والخارج خارج
ولامتناع في اوضح يقع على الميل والعموم المركب أيضاً ثابت وحده وجهه على ارادة الخروج
انهما فهو داخل في الطبيعي اذ لم يذكر في هذا القسم الا عدم خروج السب وعدم المقارنة بالشعور ولا
شك أن الخروج حاسق في الطبيعي هو اثبت للقسري

(قوله أحدثا مرتبة) أو أحدث كل منها أشد بقوى عليه من مراتبه قبله الصادر هو القول بتعدد
ميل اذا لم يكن بالقاسر مسنداً الميل الطبيعي ولا مبع عن أثره ولا وجه له مع اتحاد الجهة ولا لاشتراط
صدور كل منهما حين لا تضام بينهما الصدور من الآخر

(قوله لامتناع المدافعة الى جهتين) فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية
للمدافعة في المحصر المحرور عن وجه الارض ولهذا تسند الارض من تحتها والمدافعة القسرية على جهة الجبر

بالضرورة) اذ يستحيل أن يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمى الى فوق مدافعة هابطة (وان أريد) بالميل (مبدؤها فم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة أخرى بل يجوز اجتماع احدي هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين المرميين) الى فوق (قوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاونا في قبولها للحركة) فان الصغير أسرع حركة من الكبير (وفيها مبدأ المدافعة الفسرية قطعا) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وثبت فيه زمانا الى أن يبطأها مصا كانت مما يجاسه ويحرق به بل فيهما المدافعة الفسرية بالفعل أيضاً (فلولا) أن يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاونا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احديهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير أقوى وأشد معاونة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لا أن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من أن مبدأ المدافعة عنه قريبة لما فلو اجتمع المبدأان لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يخلف عنه (وأما الميل النفساني فهو) الميل (لارادي وسأتيك في ابحاث الارادة ما تعطفه) وتضمنه (اليه) أي الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة الكشف (سادسها) أي سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعترلة في الاعتمادات منها) أي من اختلافاتهم فيها (أنهم بعد الاتفاق على انقسامها) أي انقسام الاعتمادات (الى)

زمان غير زمان الآخر لكن انقسمت التعاقبين يتوهم اجتماعهما معاً فيه وبما سدد الارض عند الانجرار خشونة الحجر لا للمدافعة

(قوله وفيه مع ذلك الخ) يعني ان المدافعة الى جهة أخرى يستلزم التنحي من الجهة الاولى ليدرم اجتماع المدافعة مع التنحي الى جهة واحدة

(قوله وذات المبدأ الخ) على ما هو التحقيق وان كان المشهور به القاسر كما هو م من وجه المحصار الميل في الاقسام الثلاثة

(قوله لجواز ان يكون الخ) كونه على قريسة يقتضي ان لا يوسط بينهما علة لا ان لا يكون مشروطاً بشرط

وان أريد بالجهتين الجهتان المتصادمتان كالعوق وانتجت فمعدم الاجتماع أيضاً غير مسلم كما ذكرنا في الحلقة للتجاذبة

عناد (لازم) طبعي (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان
للهبوط والصعود (و) الي (مجنب وهو ما عداها كاعتماد الثقل الي العلو) اذا رمي اليه
(و) اعتماد (الخفيف الي السفلى) حال ما حرك اليه (أوهما) أي كاعتماد الثقل والخفيف (الي
سائر الجهات) أعني القدام والخلف واليمين والشمال (قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد
فقال أبو علي (الجباقي نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحركات التي تجب بها ويبطله أنه
تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعه الي دعوى الممانعة بين الحركات والاعتمادات من غير
علة جامعة بينهما (واني يلزم من تضاد الآثار) التي هي الحركات (تضاد أسبابها) التي هي
الاعتمادات فانه يجوز أن يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة
كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط
الحصول فيه (وأيضاً فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الي جهتين (يوجب للجوهر
كونين) في حيزين (فانه اذا تحرك) الجوهر (الي جهتين أوجب له الحركة الي كل جهة)
منهما (الحصول في حيز) واقع في تلك الجهة (غير) الحيز (الاول) الذي تحرك عنه فيلزم
أن يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تينك الجهتين
(واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البدئية تحكم بأن الجوهر الواحد في حالة واحدة
يتمتع أن يكون في حيزين معا (فهذه علة استعالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في

(قوله أوهما) عطف على اعتماد الثقل فيرم دخول الكاف الجارة عن السبب وهو لا يجوز في
السمعة الا انه يحمل في المعنوي مالا يحمل في المعنوي عليه
(قوله الي دعوى الممانعة) أي المشاركة في حكم التضاد

(قوله فان مرجعه الي دعوى الممانعة) قيل عليه لوسم الممانعة لعدم أحد الممانعين سبباً والآخر سبباً
ترجيح مالا مرجح وأيضاً لم لا يجوز أن يكون التضاد باعتبار التشخص لا باعتبار الماهية النوعية فكونهم
متماثلين يمحزل عن تلك الدلالة وأهد ذلك بأنه لو جور كون بعض افراد سبباً والآخر مسدداً فيجوز كون
بعضها متضاداً وبعضها غير متضاد والجواب انه ليس المراد ممانعة المذكورة الاتحاد في النوع حتى يرد
ما ذكر بل الممانعة المعنوية أي المثلية في التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله أن ما ذكره أبو علي قياس
لنهي مالا جامع وسند كرا الآن مثله في الوجه الثاني من وجهي الجباقي بعدم بدء الاعتماد مطلقاً
(قوله وأيضاً فالفرق قائم الخ) نعم لو كان الاعتماد علة ملزمة للحركة اندفع هذا الوجه لان تضاد
اللازمين ملزم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس كذلك

(الاعتمادين) فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان وقع في تلك الجهة (فيحصل القياس) لتمثيل الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) أبو هاشم (لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتبية وهل يتضاد) الاعتماد (اللازمان أو المجتبان تردد لوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (أما الاول) وهو جزمه بأنه لا تضاد اللازمة مع المجتبية (فما عدت أن الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرفع) وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر (و) فيه أيضاً مدافعة (صاعدة يجدها الرفع له) أي الرفع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (وأما الثاني) وهو ترده في أنه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتبية (فالحبل المتجاذب) على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للمجاذبين يجده) أي يجدها الجاذب مدافعة الحبل له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجده من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لو لا جذب به ياه الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه أشار بقوله (اذ لو لا جذب له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتبان (وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالمساكن الذي يمتنع من التحرك) فان كل واحد

[قوله فقد اجتمع فيه الخ] قد عرفت ان المعلوم وجود الاعتمادين فيه وأما انها معاً فكلما
[قوله فلالحبل المتجاذب الخ] أي ان هذا الجزئي مشد لا يرد في الحكم الكلي لأنه دليل عليه
فلا يرد ان الجزئي لا يثبت الحكم الكلي
[قوله يجده] نذكره الضمير بتأويل المدافعة بالاعتماد
[قوله بحيث لو لا جذب الخ] لا يعني انه لا يدل على وجود المدافعة فيه فالميل لحوار ان يحدث فيه
عند عدم الجذب

(قوله فيه مدافعة هابطة) أي مدافعة اما على حذف الناصب أو اطلاق المدافعة على مبدئها بناء
على أنه مدافعة بالقوة كما مر بطريقه فلا يرد عليه ان الذي يجده الرفع والدافع هو مبدأ المدافعتين لأنفسهما
لاستحالة اجتماعهما كما مر
(قوله فلالحبل المتجاذب) قيد دليل أبي هاشم قاصر عن الدلالة على تمام معلومه لان مشبهة الحبل و
تمت بدت على الحد فيما بين المختصين لاعلي الحد فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعي
(قوله وتارة قال لا مدافعة فيه) فيه أن القول بعدم اجتماع المدافعتين في صورة ليس قولاً بتضادم
ولا مستلزماً له فلا يدل على المنهني

من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين
 لاعتمادين (ومنها) نى ومن اختلافهم (أن الاعتمادات هل تبقى فتنه الجبائي) من غير
 تفصيل (وواقفه ابنه فى المجتنب) حكم بأنها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده
 (للجبائي) فى عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان : الاول لو بقي) الاعتماد (اللازم) فى جهة
 السفلى مثلا (بقي) لاعتماد (المجتنب) فى تلك الجهة أيضا كالا اعتماد الحاصل للحجر المتحرك
 الى السفلى بسبب دفع الانسان اياه اليه (لانه) أى . مجتنب (يشاركه فى اخص صفة النفس
 وهو كونه اعتمادا فى جهة السفلى مثلا وهو) أعنى الاشتراك فى الاخص (يوجب الاشتراك
 مطلقا) أى فى جميع الصفات (عند أبى هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك
 المجتنب اللازم فى البقاء أيضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب أن لا يكون اللازم باقيا أيضا (فلتنا
 لا بسم كونه) أى كونه ما ذكر (اخص صفة النفس بل ذلك) نى اخص صفة النفس
 عند أبى هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) وكونه اعتمادا مجتنبيا وليس شيئا منهما مشتركا
 بين اللازم والمجتنب فلا يتم الالتزام . لوجه (اثنان لا فرق فى) اجناس (الاعراض التى
 يمنع بقاؤها) كالاصوات والحركات وغيرها (بين المقدور وغيره) فوجب أن يكون

(قوله هل بقي) زعم نى من الاعراض الى طائفة كالعنوم أم من الاعراض المتعددة .
 فانا كالحركات والاصوات

[قوله نى فى جميع الصفات] نفسية كالب أو غير نفسية فلا يرد ان الوجود من الصفات النفسية لانه
 الوجود فى الزمان اثنان فاشتركة فى الصفات النفسية لا توجب الاشتراك فيه ولاجل ذلك قال عند أبى
 هاشم والا فلا اشتراك فى الصفات النفسية متفق عليه

(قوله باتفاق منهما) [أشار به الى أن بطلان الثاني كما أنه الزمى برهاني أيضا بخلاف اللازمة فانها الزامية

(قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى) قبل الطاهر من لوجه الثاني للجبائي ان محل النزاع هو انه هل
 الاعتمادات من الاعراض الغير العارة كالحركات والاصوات أم لا لأنها هل تبقى بعد انقضاء الحركة أم لا
 والحق أن محل النزاع هوها هل تبقى زمانيا أم لا كما سيحققه

(قوله يوجب الاشتراك مطلقا عند أبى هاشم) هذا الكلام يدل على أن لوجه الاول رامي لبرهاني
 فملحوظ في بطلان اللازم بطلانه عند أبى هاشم والتعرض لطلانه عند الجبائي أيضا استمرادي لا نفع له
 فى الاستدلال لان اللازمة ما لم تثبت على مذهبه لم يكن ثبوت بطلان اللازم كثير جدي وادا كان
 الدليل الرامي لم يرد عليه ما أورده الأمدى من أن حاصله يرجع الى غلطية الحكم فى أحد قوياه ضرورة

الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو لمجنب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) مجرد بلا حاسم لان مرجعه الى دعوى المائلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز أن تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقاءها على لا إطلاق سواء كانت مقدورة أو غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ أن يمتنع بقاء المجتب مع حوز بقاء اللازم (وما أبو هاشم فيدعي الضرورة) في بقاء الاعتمادات اللازمة معنى الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة (والشاهدة حادثة به) أي بقاء الاعتمادات اللازمة (كما في الألوان والعلوم) فان الاحساس كما يشهد ببقائها يشهد أيضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام (ومنها أنه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليابوسة) يعني أن لاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان

(قوله أي دعوى المائلة) أي الاشتراك

(قوله يعني ان الاعتماد الخ) أي ليس المراد ان موجب ثقل الجسم مثله وموجب خفة جسمه

فان دليله لا يساعد هذا المعنى

صويته في الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخصيص في أحد القواين ، لتصويب في القواين الآخر ، وفي من العكس وعلى هذا هو قول أبو هاشم ، فخص في قولنا يستعمله هذه غتت بمرح الدليل المذكور عن أن يكون صحيحاً

(قوله قد مدد كرتتم تمثيل مجرد بلا حاسم) قبله ان أدلة عدم بقاء الاعراض لشروط صورة النزاع جامع على أن مدد كرتتم تمثيل مجرد بلا حاسم هو في مآل استدلال معلوم لادلة قدر

(قوله كما في الألوان والعلوم) قال لا مسمى كلام أبي هاشم مسمى على فساد أصولهم في بقاء الألوان والعلوم وقد أبطلناه كيف وانها لازمة عليه في لاعتمادات الخفية وهذا الكلام منه يدل على أن البحث هو أن الاعتماد هل يبقى زمين أم نعمه الامثال كما أن الشك كذا في جميع الاعراض من أنه السمة لان الذي أبطل هو بقاء الألوان والعلوم هذا معنى لا معنى له من الاعراض الغير الدارة دلالة في صحتها وانما قال في بوجه الشك في الاصوات والحركات وغيرها لان جهوز المعترلة قانون بقاء الاعراض سوى الأزمنة والحركات والاصوات كما مر

(قوله وموجب الخفة اليابوسة) يرد عليه انه لا يتصور القول بيبوسة الجو فليس الى الاخر مع انه ثبت انه مطلب اللهم الا أن نخصص الكلام بمركب وموجب تخفيف بيبوسة الاصل في ما لا يدفع لاشكال فليس الى الارض ادلائك أن المراد ليس من الجو فيدعي أن يكون تخفيف منه اللهم الا أن يقال برودة

بعلتين هما الرطوبة واليبوسة (فأنا إذا عرضنا) الجسم (الثقل على النار كالذهب) مثلاً (ذهب وظهرت رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل العرض (وإذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلاً (تكاس) أي صار كلساً وهو في الأصل الصاروج المركب من النورة واختلاطها (وترمد) أي صار رماً (اذ) النار (تزيده يمساً) بإفنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة لتأليف فينفتت وترمد (ومنهم أبو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقتان) غير معللتين بالرطوبة واليبوسة (لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق) فإن الزئبق ثقل بأضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به الجبتي (أن يقال الرطوبة التي في لذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة واليبوسة فيهما عندها (باحداث الله تعالى إياها على سبيل جرى العادة) وهما (أي الذهب وما منه الكلس) (قبل) أي قبل مماسة النار (سيان) متساويان (في اليأس) مع تخالفهما في الثقل

[قوله فأنا إذا عرضنا الخ] ان كان المصنوع منه دفع استبعاد ان يكون موجب الثقل الرطوبة فان لذهب ثقيلاً وليس برطب فيه وجه وان كان منقصود منه انما للمدعي فلا يقيد كما لا يخفى
[قوله الصاروج] حكاه أميخته بما كثر وغيره أن عارضي معرب وكذا كل كلمة فيها صاد وجيم لهما لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب كما في الصراح النورة أهلك
(قوله ومعه) ان رد مع العري المعوي أي لم يشل ما قاله الجبتي لا ندعي المصطلح فانه بقانون المناظرة معارضة والجواب الآتي متع

[قوله فان الرشيق الخ] ولو حمل كلام الجبتي على ان الرطوبة واليبوسة مقتضيتان للضمة ولشدة وتعامهما عنهما بواسطة انتفاء شرط أو وجود مانع في بعض المواد لا ينافي ذلك لم يكن في هذا الحكم كثير فائدة

الأرض مانعة عن تحقق مقتضى البسبة في الكلام في رده عليه من ان الأرض لسكونه أرطب وأرد منه بلا شبهة فتم

(قوله ومعه أبو هاشم الخ) قبل بحثه لم يكن ارد تقرير مدعاه ودليله لانه منع الدليل وبالمثل ان يكون معارضة ويؤيده قوله فيما بعده والجواب عما ينسك الجبتي والحق أنه معارضة والجواب الآتي سابقة

(قوله فان الرشيق ثقل الخ) اذا حمل الایجاب على مجرد الاقتضاء ولم يرد هذا لان التخلّف عن مقتضى سبب المانع جائز ففعل مداحة الهواء ابدفع معات أثر الرطوبة

والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير
 مطرد في الاحجار المكسرة التي أوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت وطوبتها (بالسكية
 فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها أصلاً اتفاقاً) (واما أنت يقال بأن الاجزاء المائية)
 الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلابته) جداً (وكذا) (الاجزاء
 المائية موجودة) (في الاحجار) الصلبة (التي تجمل مياها) سيالة (بالحيل كما يفعل أصحاب
 الاكسير قبل اذابتها تخرج) هذه الفاء جواب اما أي القول بوجود الاجزاء المائية في
 الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (من حيز العقل) ورفع للامان عن المحسوسات
 اذ يجوز حينئذ أن يكون بين أيدينا انهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ أبو اسحق
 لا نسلم أن المذاب بعد الاذابة بل رطب هو باق على يوسسته وليس انكار الرطوبة مع الميمان
 بأبعد من دهمي الرطوبة في الاحجار المحسوسة يوسستها (ومنها أنه قال الجبائي لجسم الذي
 يطفو على الماء) كالخشب مثلاً (انما يطفو) عليه (لهواء المنشبت به) فان اجزاء الخشب
 متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويعتمها من النزول فيه وهذا غمست صدها لهواء
 الصاعد بخلاف الحديد فان اجزائه مندمجة لم ينشبت بها الهواء فذلك ترسب في الماء قال
 الآمدي يلزم على الجبائي أن الذهب يرسب في الرقيق والفضة تطفو عليه مع أن اجزائها
 غير متخلخلة حتى ينشبت بها الهواء (ويلزمه) أيضاً أنه يجب (أن يفصل عنه) أي من
 الجسم الطافي (الهواء يطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسية) في الماء لان الهواء
 عنده صاعد بطبيعته والخشب راسب بطبيعته فوجب أن يفصل أحدهما عن الآخر فيرسب
 الخشب ويطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب) الواقع بين

[قوله مع الميمان الخ] فان الميمان غير الرطوبة كما ان السيلان غيرها

[قوله ان الذهب يرسب الخ] قد تحقق الرسوب والطفو من غير تحلل الهواء ليجز ان يكون

لغوه الخشنة على الماء سبب غير ذلك فلا يرد ما قيل ان الكلام في الطفو على الماء لا في الطفو المطلق

[قوله بخلاف الحديد الخ] قيل عليه لم لا يرسب اذا جعل صفيحة والجواب بتحقيق المدح عن وجود

المنقضى وهو الاحتياج الى زيادة خرق لا يطاقه الماء

(قوله قال لآمدي يلزم على الجبائي الخ) اما يرد اذا ثبت أن لا فرق بين طفو وطفو والا فكلام

أبي علي في الطفو على الماء وقصة الرقيق لا تقرب لها حينئذ

(قوله لجواز أن يكون التركيب الخ) قيل الكلام في الاحراء الطوائية المحورة للاجزاء الخشبية لا التي

الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي (أو الوضع) الحاصل بين الهواء وأجزاء العناني
(فادها) أي أقاد الهواء والاجزاء لآخر (حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال) يعني
أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركباً من أجزاء هوائية وغيرها تركيباً موجباً للتلازم بينهما
بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وحاز أيضاً أن يتدخل الهواء فيما بين أجزائه
على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين أنه يجب انفصال الهواء
ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) أبو هاشم (أنه للتقل والخفة) أي الرسوب للتقل
والطفو للخفة (وهي) أي التقل والخفة (أمران حقيقيان عارضان للجسم) في نفسه (كما
صر) يقتضي أحدهما رسوب والآخر الطفو ولا أثر للهواء في ذلك أصلاً (ويلزمه أمران
الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا أخذ منه صفيحة رقيقة طمأ) ذلك الحديد الذي
جعل صفيحة على الماء (مع ان التقل في الحالين واحد) فلو كان التقل مطلقاً موجباً للرسوب
لما ختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (ولف من خشباً لا يرسب) فيه مع أنه لا نسبة
لثقل الحبة الى ثقل ألف من وللعكلاء كلام يناسب ما ذهب اليه أبو هاشم فأورده ههنا
وجعله فرعاً بناء على ان المقصود الاصل من المسحط السادس بيان اختلافات المنزلة في
لافتادات فابرد كلام غيرهم فيه بما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال (تفريع

[قوله مركب من أجزاء هوائية] ليس المراد منه التركيب بل هو على ما تركب الحاصل بين
الاجزاء الهوائية المتحددة وبين أجزاء الخشب محدودة لها فلا يرد ان حديث التركيب لا ورود له لان
الحديث لم يقل بان الاجزاء الهوائية التي صادت حرره امتزج بسبب طمو
(قوله لاوب ان الحديد ملح) يريد به الامر على الحاشي أيضاً
[قوله مصد] فيه اشارة الى ان الجواب عنه بما سيحكي نقلاً عن الحكماء من ان الاحتياج الى
تحيه هذه الكثرة يمنع عن الرسوب بخلاف ما هو كلامه

(قوله : يكون على سبيل التبعية) يعني ليس التدرج مع هذه بمعنى المتعارف وهو ترتيب حكم حركي
على حكم كلي بل يعني ذكر الثاني على سبيل السمية والاستطراد

صادت حرره امتزج كما هي سائر مركبات على مبراه الفلاسفة حديث التركيب لا ورود له
(قوله ويدرمه سمران الخ) قد أنكر في أن التلازم الاو لا يفي به ثم يلزم ايضاً ثم ان حديث كلامه
على ان التقل يمنع الرسوب والحكمة لا تقوم بحد من ان في ايضاً حوار التمداد عن مقتضى مدح
كما هو غير صريح

(قوله : يكون على سبيل السمية) فيه اشارة الى ان التدرج مع هذه ليس على معنى اشهر

قال الحكماء الجسم ان كان أثقل من الماء) في تقدير تساويهما في الحجم (رطب) ذلك الجسم (فيه) لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يعاب عليه ويحرق ما يلاقيه منه وينزل فيه (في) تحت وان كان) الجسم مع مساواته للماء في الحجم (مثله في الثقل نزل فيه بحيث تماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء) فلا يكون طافيا عليه ولا راسبارسوبا تاما (وان كان) الجسم مع التساوي في الحجم (أخف منه) أي من الماء (نزل فيه بفضه وذلك) البعض النازل يكون (بتقدير مالم يملأ مكانه ماء كان) ذلك الماء الذي ملأ به مكانه (موازنا) ومساويا في الثقل (لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي) منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعله الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديد المدسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان ينخي من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديد المدورة وقالوا ايضا ان سبب خفة في الاجرام الصلبة تخلخل الهواء فيها بينها والخشب مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلية فيها ميل فاذا وقعت في الماء انفتحت الميل الطبيعي

(قوله ونزل فيه) ويصل الى الارض ان لم يعمده مائع ولا وقف حبيب مائع

(قوله نزل فيه بحيث تماس سطح) لانه يقتضي سطحه ان يكون حيزه حيزا

(قوله ويكون نسبة القدر النازل الى) توصيحه اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل ماء مساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنسبة كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كانت وقس على ذلك

(قوله في هذين القسمين) أي لاثقل والاحب

(قوله فتأمل) أي في المقايسة وهو انه لما كان الرسوب مستزيدة الثقل كان في صورة المساواة في موضع الماء ملاقيا سطحه وسطحه وفي صورة الخفة كان حافيا بتقدير الخفة وراسيا بتقدير مساوي ثقل الماء

(قوله في الاجرام الصلبة) وأما الاجسام اللينة فليس فيها مراحها المقتضى بحدودها كما في السائبة

(قوله لم يكن للاجزاء الهوائية النخ) لانعدام دليل عدد طصوص في الجير الصبيبي

(قوله فيكون نسبة القدر النازل الى) توصيحه ان يجب اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل ماء مساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنسبة كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك وان كان الجسم ثقله مساوي لثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم وثقله على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وهو هذا القياس

(قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلية فيها ميل) أراد مايل المدافعة اذ قد سبق ان المدحوم في

للهواء الى فوق فان قوي وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك
اذ من للهبوط لسرا ان لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام أبي
هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة
هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون بخلقه لله تعالى في الجسم فيقتضي اختصاصه بحيزه
والرسوب انما هو بسبب حركات بخلقها لله في الراسب ومباينات بخلقها لله في اجزاء الماء
على طريقة جرى المادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنها
انه قال) الجبائي (للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة) على الماء
(بل يفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب لطفو
الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصفاً بالطبع وجب ان يفصل عما هو متسفل
بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو انه ربما كان التركيب
أو الوضع موجبا للتلازم وما نأمن من الانفصال (كيف) أي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفت
(والهواء الذي فيه) أي في الخشب (لم يبق على كيفيته) المقتضية للانفصال والصعود بل
انكسر كيفيته بالامتزاج أو الاختلاط التام فلا يفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء
(ومنه ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي (بل اعتماده مجتلب) بسبب
حرك (ويرد عليه ان الزق المدفوخ) فيه (للفسور تحت الماء اذا خلى) وطبعه يصعد

[قوله ان لم يتأت له الانفصال الخ] وان تأني انفسلت وبقى ما عداها راسبة في الماء

(قوله وبما قررناه) في حل عبارة ابن وقوله واعلم الخ

(قوله ان حمل كلام أبي هاشم الخ) فان لا يراد بالتعلل والخفة مطلقهما كما هو الظاهر من كلامه بل
بالنسبة الى الماء ويقتضي انهما للرسوب والطفو فان لم يمنع عنه مانع فبارادة الثقل والخفة بالنسبة الى الماء
اندفع الاعتراض الثاني لان ألف من جهة خشباً ليس أثقل من حديد وان كان أكثر ورنامه والتقييد
بعدم المانع اندفع الاعتراض الاول وهو ظاهر

الجسم اذا كان في الطير الطبيعي هو المدافعة وأما مبدؤها فلا دليل على انتمائه حينئذ

(قوله على ما قاله الحكماء) وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوي للجسم في الحجم كما ذهب

اليه بعض الحكماء من ان الاشياء كلها تميل الى مركز العالم

(قوله ويرد عليه ان الزق الخ) الظاهر ان هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلق الاول مذكورا

والوكاء نكر الواو واما الذي يشهده رأس القرية

بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك لرق علي تحريكه وتصميمه (ولو حل
وكاؤه شق) الهواء الذي فيه (الماء وخرج) منه (فلا اعتماده المساعد لم يكن كذلك
وفيه نظر لجواز أن يسكون ذلك) الصمود والخروج (اضغط الماء له واخرجه من
ذلك الموضع بثقل ومائته) وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الرق ان كان أكبر كان
أسرع صموداً وخروجاً من الأصغر ولا شك ان ضغط الماء للأصغر أقوى لضغطه
وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ أن يكون أشد سرعة وخروجاً وليس كذلك فظهر أنه
بمقتضي صبعه الذي هو في الاكبر أقوى وأشد انضاضاً للصمود (ومنها انه قال)
الجاني (لا يولد لاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكوناً بل المولد لها) أي للحركة والسكون
(هو الحركة كما شاهده) أي شاهد التولد (في حركة اليد لحركة المفتاح) فانه ما لم تحرك
اليد لم تحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما شاهده
(في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده) الحجر (أما طبعاً أو قسراً) فان ذلك
السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركته وهو متولد منها لا من الاعتماد لذي في الحجر (وقال
به المولد لها) أي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوحين الأول أنه دا اقيم

[قوله ي : صق به ط] هذا التقييد معلوم في صموده ووكاه بكسر او وما يشبهه رأس الرق
و برمأة يوزن الفعلة المنقطعة أو الاحدة الشديدة

(قوله كما شاهده ط) تصوير لتحكم الكلي بحركتيه لا يباح لاشات له به ولعله يدعي بدهاته
[قوله فلهذا ان حركة الصمود الخ] فيه شارة الى ان هذا اوجه يسي مذهب الحاشي ولا يشت

(قوله اصعد يده) سمعه تصعده سوطاً رجه الى حائط ونحوه ومنه سمعه الفم وهذا النظر الذي
أورده المصنف شارة الى مذهب اليه قوم من العناصر كل مادة مركز العالم سكن الأقل يسبق
الاحد فيضطره ويدفعه الى فوق ولذلك نعو الاحف فوقه وقد رده الشيخ في الاشارات صريحاً بما
ذكره الشارح حيث قال من طس أن الهواء يطفو فوق الماء لضعفه عن الماء به غشماً تحته مثلاً لا يطبعه
كذلك أن الأكبر أقوى حركة وأسرع طفواً وقسري يكون بالصد من هذا

(قوله للأصغر أقوى) ادلائك ان دفعه الى فوق الذي هو حلاصة معنى الضغط أسهل وما قيل
من ان الضغط انما يكون عند شدة تكاثف بين الاجزاء وذلك بالنظر دون الصغر بما لا يلتفت اليه
(قوله لسكونه) اللام فيه وكذا في الحركة لضعف متصفية نصير البدر في شاهده ماقتار
رجوعه الى التولد

(قوله لوحين الأول الخ) فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون

عمود) يمكن انتصابه قائماً على رأسه منفرداً فتصب كذلك (واعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلى ان حركة العمود لم تولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله (وما هو) أي سقوطه الى تلك الجهة (الا للميل الذي احده فيه لاعتد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذا لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل) بين الاجسام (والتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر اذا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا نرم التداخل وإنما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه بخلاف أن تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر (وقال ابن هيثم) من النصر بين (بتولدهما) أي بتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن

مذهب أبي هانم

[قوة التي حركة اليد الخ] أي اذا تحركت اليد حركت جسمها الى أخرى يكون حركة اليد الى جهة متأخرة عن حركة الحجر الى تلك الجهة دون مذهب حركة اليد على حركة الحجر لم تداخل اليد والحجر وهذا الوجه حار في كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولا يجري في حركتين جسم واحد تولد احدهما لاخرى كالحجر المساعد فهذا الدليل أيضاً لا يثبت مذهب الا اذ علم اليقينة ان تولد الحركة في هذه الصور من كان مولد هو الاعتماد اذ لا ثالث واذا ثبت تولد الاعتماد في بعض الصور ثبت في كلها اذ لا فرق

وقد يقتضى ان لم يتحرك احداهما لظهوره ان يكون الحجر الذي هو مبدئى الى الارض ليس بواسطة الحركة القسرية الساعية وهو مذهب من بواسطة الاعتماد على الارض بقى فيه بحث وهو ان المذهب عام وهذا الدليل خاص لأن يحد عن أن اراد في مذهب الخصم أي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة أو يحد عن عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيها نصر امامي التوجيه الاول فلأن مذهب تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بقى حديث ملائيل وما في الثاني فظهور اسع في اعتماد الفرق (قوله الثاني حركة اليد الخ) فيه بحث لان حركة الماء في زلاقات الى فوق حسب حدث ما فيها قسرية متولدة من حركته ما في الاسورة ولا يجري فيه لدليل الذي اقامه الا أن يحمل على مذهب الخصم وفيه ما فيه

(قوله وفيه نصر) الاولى أن لا يذكر النصر ههنا حصداً عن شوب القوية فانه سيمثله عن الآمدي بعد أسطر

الاعتماد أخري لتمسكيهما) فان متمسك الجبني دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها وتمسك به دل تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ نجوز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا أيضاً لكن لا مدي تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال علي الجبني كما أن حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبني قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي أن من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة باقدرة غير متولدة من شيء وتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاطفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد أولى من اسنادها الى اعتماد اليد فلما لم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والاطفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها ما عليها بسبب اتصالها بها فلا يشت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وهل على أبي هانئ لأن نسلم حركة العمود بدون حركة المتمد الدافع له فلا نسلم أن حركة

(قوله متمسك الحدي ح) وهو المشاهدة

(قوله وتولد من حركة يده ح) لأن التوليد عبارة عن ان يوحى فعل لعمده فعلا آخر وليس هو حركته احدهما حركة اليد وثانيهما حركة الشعر والاطفار بل هي حركة واحدة نسب الى اليد بالذات وإلى ما عليها بالنسبة كحركة رايك البسة

(قوله متمسكيهما) قبل الصهر من لهه انتمسك « قيل مع أن الح في يدعي مداهة كما يدل عليه قوله شاهد هذا ثم الطاهر ان مراد متمسك في هذه هو متمسك الاول لا متمسك الثاني يجمع مع متمسك الجبني كما لا يخفى

(قوله فقد على الحدي ح) من قال له ان الحدي يشت تولد حركته حاس اليهية على وجع أمس منها من حركتها ادلا اعتماد اليهية على الجالس فتعبر تولد حركته من حركتها قد مر ان هذا مذكور في مثل حركة اليد والمفتاح قد مدعي الحدي تولد جميع حركاته متولدة من الحركة فالاصح في صورة الطال اناء وليس من قبيل النقطة في مثال لردود عند عتقين في الحدي أن يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد فاهم الا أن قد تولد هه أيضاً اعتماد الحس على اليهية على أن الشارح « صرح « فصار اليد على ما عليه من شعر والاصور م بعد دعوى اعتماد اليهية على الحس فيها (قوله وتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاطفار) اد الشعر والاصار لاجزاء فيها فلا يعتدي

اليده لا تكون لا بعد حركة الجبر بل هما معاً في زمان مع كون حركة الجبر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها أنه قال) الجبائي (في الجبر المرمي) بالقسر (إلى فوق إذا عاد هاوياً) أي نازلاً (أن حركته لها بطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على أصله من أن الحركة إنما تولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال بئس بل) هي متولدة (من الاعتماد الهابط) الذي في الجبر بناء على أصله من أن الحركة إنما تولد من الاعتماد لا من الحركة. فذلك قال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذي قبله) ثم قال (وعلى الرأين فيه تحكم) وترجيح بلا مرجح (أما لأول فلا لأنه إذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للعجز المفسور (ولدت حركة صاعدة لا) الحركة (الآخيرة فإنها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحث (بل كان يجب أن يذهب) الجبر المفسور (إلى غير النهاية) بأن يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة أخرى صاعدة بلا انقطاع (وأما الثاني فلأن الاعتماد) الهابط الذي في الجبر (إذا كان يوجب النزول فيوجب أولاً) أي في ابتداء الحركة وأيضاً القول بأن كلا من الاعتمادات متباعدة يوجب اعتماداً صاعداً دون اعتماد لاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيل) في الاعتراض على رأيين (وفيه نظر لأن الحركة) القسرية (تضعف كلما امتدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة إلى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يمتدح المتحرك إلى خروجه (فليست طبقاً متماثلة) حتى يجب تساويها في الأحكام (فقد انتهى) الحركة الصاعدة

(قوله كما مر تحقيقه) بقوله وفيه ضرورة قل ما سبق معاً ثروم التداحل وما ذكره لا مدى منعاً للبعدية لم يلزم التكرار

إليها حكم القدوة حتى تكون متحركة بالقدوة مباشرة

(قوله إذا قيل كل حركة من الحركات متعاقبة) الحركة عند المتكلمين كونها في آئين في مكائين أو الكون الأول في المكان الثاني وعلى هذا لانه في بعد الحركات المتعاقبة في الصورة المعروضة وان لم يتعدد عند الحكماء لا الحركة بمعنى الموضع ولا بمعنى القطع كما عرفت من قواعدهم (قوله مصححة إلى مقاومة ما في المسافة الخ) هذا لأصناف أكثر من واحد وليس لازم وعنايتهم لو امتنع الخلاء في مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين وهو سلم متناع الخلاء فأنما يلزم ما ذكر لو كان الهواء أكداً أو متحركاً إلى خلاف جهة الحركة. بل لكن محال للاعتبارات بخلافه لو قدر حركته إلى جهة العلو موافقاً في اعتماده للاعتداد احتسب لم يوجد مقاومة ما في المسافة نصاً

في الضعف (الى ما يوجب) أي الى طبقة توجب الحركة (النازلة) التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كانت قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبني (ولا اعتماد اللازم) الذي في الحجر (معلوب في الاول) أي في ابتداء الحركة (بالمجنب) الذي أفاده القاسر (ثم يضعف لمجنب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة ونحروق في دفعه (حتى يصير) المجنب (معلوبا) واللازم غالبا (وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (الزول) والجواب عن توليد الاعتمادات ماصر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن يده أيضا (ومنها أنه قال كثر المعزلة ليس بين الحركة الصاعدة والمباطة سكون اذ لا يوجب الاعتماد لا اللازم) فانه يوجب الحركة المباطة (ولا المجنب) لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون ولا سكون أصلا (وقال الجبني لا استبعد) ان يكون بين الصاعدة والمباطة سكون (وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب) في أول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فيسزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فان المعلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي (وعنده) أي عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا مباطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) أي الاستدلال الذي نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه) لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والمباطة

[قوله ولا شيء هناك غيرهما الخ] أي مما يمكن اسناد السكون اليه فلا يرد انه يجوز ان يكون الطبيعة الجسم اذ الطبيعة من حيث هي لا تقتضي شيئا من الحركة والسكون ولا انه يجوز ان يكون أثرها للواجب العالي لانهم لا يجوزون اسناد آثار الممكنات اليه تعالى ثم انه مبني على ان السكون وجودي والا فيجوز ان يكون علته عدم علة الحركة على انه عدم ملكة فلا بد له من علة وجودية

(قوله غالب) هذا يقتضي وجود لاعتماد المباطة وقد سبق ان يذهب الجبني التصديق في الاعتبارات مطلقا وهذا الوجه أيضا ينصر خلاف مذهبه

(قوله لا يوافق مذهبه) لك ان تقول لاحل عدم التوافق قبل رد نصر ولم يقل واستدل عليه

(قوله ولا شيء هناك غيرهما) قال قلت لم لا يسند السكون الى ارادة اختار قلب مذهبهم البصر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعضها والكلام هما عليه لان مدعاهم في وجوب السكون ولا وجه لوجوب السكون هنا الا من الاسباب الظاهرة

متولدنان من الاعتمادين المحتجب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع
 لاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبتي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد
 وهذا معنى قوله فبحث تولد الاعتماد لهما أي للحركة والسكون (خلاف أصله) فلا يمكن
 له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لأصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة
 للحجر المفسور مثلا (نوجب) له (سكونا) أولا (ثم حركة) ازالة (فان المتولد قد يتأخر
 عن المولد بالزمان عندهم) كالمثل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة التاركة بتوسط
 السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها (والحالة فائضة فرع اختلاف المتقدم) فمن جوز
 أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للباطنة لم يستبعد تولدها للسكون أيضا فان الاول أبعد
 من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المنعبد وأما قضية المادل فقد يقال جاز أن
 يكون الاعتماد المجتب غالبا في آن ومطلوبا في آن غفيه لا فاصل فلا يلزم سكون أصلا
 المقصد الرابع في الصلاة كيفية بهائم العار أي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للعارض
 فلا يقل تأثيره ولا يعمز تحته (وللبن عدم الصلاة عما من شأنه ذلك) وإنما اعتبر هذا
 التقيد (حترزا عن التلث) فانه لا يوصف عندهم كونه من شأنه الصلاة لانه وان كان مما
 لا يعمز ولا يتأثر من العارض لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم المنصري (فهو عدم
 الحركة لها وقل ر) للبن (كيفية بها يطع الجسم لله من فهو) على هذا التفسير (مندها)
 لسكونها ووجودية أيضا قال الامام الرازي ان الصلاة للبن ليسا من الكيفيات الملموسة

(عدد الحكم)

(قوله من حور ح) الاظهر ان يقال في تولد الحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز سكون
 من الصاعدة والباطنة ولا اعتماد فلا سكون ومن قال لمولد لهما الحركة محذور ان تكون الحركة
 صاعدة مولدة للسكون لان الشارح قدس سره رعى القرب

(قوله بعد من الثاني) أي كونهما متصادبين بخلاف حركة الصاعدة مع السكون اذ لا صاد لا
 بين النوعين الاخيرة من جنس واحد

(قوله ومن لم يجوز ذلك ح) فيه ان عدم تحوير يستلزم عدم الارتكاب لا ارتكاب لعدم

(قوله وأما قضية التعداد الح) أي لا سلم م مطلوب لا يكون عال لا بعد التعداد

(قوله كيفية ح) كونها مقصورة للمادة بناء على ان يسهل تحقيق حال العار والصلاة نسبة

لجسم الصلب قبله وليس له ان يكون من شأنه قبول العار فتكون الكيفية رائدة

[قوله فان الامام الرازي الح] المشهور ان الكيفيات معومة الطارئة والبرهدة والرموية واليوسه

وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فيها كأمور ثلاثة الاول الحركة لحاصه في سطحه
الثاني شكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذيك الامرين
وليس الاولان باين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من
الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه أمور لاول عدم الانماز وهو عدى
الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكيفيات الثالث المعاومة المحسوسة
باللمس وليست أيضاً صلبة لان الهواء الذي في الرق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابته
وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابه فيها الرغ لا استعداد شديد نحو الاغمال
فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية هو المصدا الحس في الملاسة عند
المسكمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم (ولخشونة عذمه) بان يكون بعض
الاجزاء ناعما وبعضها غشياً على هذا القول من باب لوضع دون الكيف (وعند الحسكاه)
هما (كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم) تابعة للاستواء واللا سواء المذكورين (وقيل)
قائمتان (بسطح الجسم) فان قيام المرض بالمرض جائز عندهم في النوع الثاني من
الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال في البحث المنهوية اللان ان تودف الموصات
بذكر الكيفيات المذوقة لان الكلام فيها مختصر فاخرناه وأردوا الموصات بالكيفيات
المبصرة (وهي الالوان والاضواء) قائمتان مبصرتان بالذات (وماما عدهما من الاشكال
واللطافة ونكهة والاراحة والمهتنة والحدف والبه والقل والجم والخشونة والملاسة والصلابة
واللين والنعيق ان الاربعة الاخيرة ليست من

(قوله اللانق ان تودف الخ) سيجي وحده في بحث امدقات ثم الاختصار يصير وجهها لتأخير
المدوقات لا لادواف المبصرات الا ان يصح شي آخر معه مثل ان يقال المشمومات اول بحث من المدوقات
فقد أحرت عن الشكل والمبصرات أمور قارئة والبحث عن القدر أهم فلذا قدم المبصرات على المسعومات

(قوله فبالأمور ثلاثة) بل أربعة رابعها عدم مقاومه لا أن يكتب عنه ذكر لاسرائيل كما كفى
به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الاغمال

(قوله واللين ليس كذلك) أي ليس بمبصر وفي هذا التقرير اشارة الى دفع اعتراض الامري بخوار
كون أمر واحد محسوساً ومبصراً ووجه الدق في الدليل على اشتداد كون الاول ليس بعدم كون اللين
محسوساً بالمصر قطعاً لان اسماء المدوسية فيها يدلل كونها مبصرتين حتي يرد ما ذكر
(قوله بذكر الكيفيات المذوقة) سيأتي وحده في أبواب المدوقات

والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والنفرك والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فمنذ الحكماء انما تبصر بواسطتهما) وختلة وا في الاطراف أعني النقطة والخط والسطح فقل هي أيضاً، بصرية بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئياً ثانياً وبالعرض لا أولاً وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء لا آخر مرئياً ثانياً وبالعرض والاول مرئياً بالذات وأولاً على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئاً فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء أولاً وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك كانت وان هذه الاخرى مشروطة بالرؤية لاولى ولهذا انكشف كل

(قوله يتعلق بشيء آخر) وليس اراد ما هو الصاهر السابق الى الفهم وهو ان يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متعلقة بشيئين فانه باطل بالضرورة بل الرؤية والحركة متعلقة بشيء واحد والثاني الآخر متعلق بالثاني الاول بحيث ينصف سببه ما هو أثر الرؤية والحركة فالمراد بتعلقه بشيء آخر ان ينصف بواسطة الاول عما هو أثر رؤية الحركة فاندفع ما يورد من ان يتعلق الرؤية المعينة بشيئين محل وان حمل على ان الشيء الثاني يتعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم ان يكون جميع الاحوال والاعراض مرئية بالتبع اذا كانت احوالاً للمرئي بالذات

[قوله ولهذا انكشف الخ] دليل في على يتعلق الرؤية بكل منها بالذات وتعمق الفرق بين محسوس بالذات ومحسوس بالعرض على ما فهم من الشفاء ان ادراك الحواس بما هو متصل بالحواس صورة محسوس بل المدرك حقيقة هي تلك الصورة فاما كانت الصورة حاصلة في الحاسة بنفسها لا تنبع صورة أخرى كانت محسوسة بالذات وان كانت حاصلة بتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالعرض

(قوله ولا استقامة والانحناء) فان قلت ذكر الامام في المحصر أن الاستقامة والانحناء والتعدي والتعدي من الشكل فالاولى حيث ان لا بد كرا بعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء امر صان للبعد قطعاً ولا يتصور للعطش شكل لا متناهي احاطة طرفه به وهي معتبرة في الشكل فالحق انها من الكيفيات المختصة بالتقدير

(قوله اني غير ذلك) اراد يذو ذلك الشفيف والكثافة مثلاً واسمايتوهم من ابصارنا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فحق على انه مبصر ملو منها كالسيلان والهباء اراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضوع واختلافها فيه

(قوله انما تبصر بواسطتهما) متي على عدم الاعتدال يقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات

واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخوانهما فانه لا يتعلق بشئ
منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المطلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بعقداره وشكله
وغيرها فهي مرتبة بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم يسكشف عند الحس انكشاف
الصورة واللون ومن زعم أن الاطراف مرتبة بالذات جعلها مرتبة برؤية أخرى مغايرة لرؤية
اللون (واعلم أنه لا يمكن تعريفهما) أي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس
بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما لا يدني به ما يمكن من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر
في مباحث الحرارة (وما يقال) في تعريفهما (من أن الضوء كال أول للشفاف من حيث
هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحينية لان الضوء ليس كالا للشفاف في جسميته ولا في شئ
آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كالا أول انه كال ذئ لا عرضي (أو كيفية لا يتوقف
ابصارها على ابصار شئ آخر ومن أن اللون بمكسه) أي كيفية يتوقف ابصارها على
ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصير مستنيرا لا يكون مرئيا (فتعرف بالاخني)

[قوله لا يبي به ما يمكن] لان الحاصل في لدعي بعد حذف مشخصات الحريات نفس ماهيتها
هو تصور المكس الاحتمالي وما يمكن من تعريفاتهما أي هو الرسم لعدم الاعتلاج على دنيات الماهية
الحقيقية وهو يفيد العلم بالوجه وقد مر تفصيله

[قوله كال أول للشفاف من حيث هو شفاف] ونحقيقه ان من الاجسام ما شاء ان لا يحجب تأثير
المضي فيها وراءه كالماء والماء هو شفاف وما من شئ المحجب منه ما شاء ان يرى من غير احتياج الى
حضور شئ آخر بعد وجود المتوسط للشفاف وهو المضي كالشمس ومعه ما يحتاج اليه وهو اللون فانه
يحتاج في ظهوره ورؤيته الى الضوء والشفاف انه يصير شففا بغير لوجود الضوء فالصورة ما يتم به شفافية
ويصير به شففا بغير المتوسط كما لا دتيا له بخلاف اللون فانه كال لللون من حيث
ملوئته ليس كمال دتئ له بل بواسطة الضوء ولذا قسره في الشدة كيميائية يكمل الضوء من شأنها ان
يصير الجسم مألعا بغير الضوء فيها يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضي

[قوله والمراد بكونه كالا أول الخ] أي ليس الأول هما نقبس الى السكال الثاني كما في تعريف
النفس والحركة بل ان لا يكون كالا بواسطة أمر آخر ومن هذا ظهر ان تدليل بعض بذاتها على ما في
الشفاف والساحت من انه كيفية هو كذا بذاتها للشفاف بقوله أول تدليل عن
[قوله يتوقف ابصارها] أي بذاتها فلا يرد الكيميات المصورة سبع اللون

(قوله أي كيفية يتوقف ابصارها) أي ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها
على ابصار الضوء واللون لكنه لا يصير بالذات

كما لا ينبغي وأما المراد بما ذكره هو التنبيه على نحو صحتها وأحكامها ليزداد امتبارها ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء أو رد كلا منهما في قسم فقال (ولنجهل مباحثهما قسمين)

القسم الأول

في (اللون) قدمها على الضوء مع كونها مشروطة بها إما في رؤيتها أو وجودها على ما سيأتي لأنها أكثر وجوداً في الاجسام التي عندنا (وفيه) أي في القسم الأول (مقاصد) ثلاثة (الاول قال بعض) من القدماء (لا وجود للون) أصلاً بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً في زبد الماء) فانه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (في الثلج) فانه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضاً (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سمعنا ناعماً فانه يرى فيهما بياض مع أن أجزاءهما المتصغرة لم يفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى

(قوله وما كانت الخ) لا سهر وما كان كل واحد منهما مرئياً فالتدليل لا دخل في جعل مباحثهما قسمين للاشتراك عند كونهما

(قوله أورد كلاهما الخ) أي تدبها على تعاريفها بعشر الشرطية والشرعية

[قوله مع كونها مشروطة بها] والشرط مقدم على الشرط بالقطع

(قوله لأنها أكثر الخ) فإن ما سوى الهواء كلها ممتلئة وادعى منها ليس إلا النور وكون اللون مشروطاً بوجوده وصورته بالصورة لا يبيح عمومته كما لا ينبغي

(قوله لم يفعل بعضها عن بعض) لعدم ارتباطه الموحدة لتلاقي سطوح الأجزاء المتصغرة الموجبة

للتفاعل بخلاف الثلج

(قوله لأنها أكثر وجوداً في الاجسام التي عندنا) هذا من تقدير أن لا يشترط اللون بالصورة في وجوده ادعى اشتراطه في ذلك لم يحقق وإن لا صورة فلا يثبت كثرة اللون من الصورة في الاجسام التي عندنا حتى يجعل سبباً لتقديمه في قوله لو وجودها تأمل هذا وسيجيء أن الصورة مشروطة باللون في الوجود عند بعضهم فوجه التقديم حينئذ ظاهر

(قوله لم يفعل بعضها عن بعض) في حواشي التجريد ان سبباً لاشتراط وجود اللون بمحصول المزاج فلا نسلم عدم حصول المزاج فيها ذكر من لا شبهة لجواز أن يحدث ما أدى «تراج مزاج» ضعيف يرتب عليه بياض قوي

يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (الشخين) فإنه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أعمق من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالو (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم عور الهواء والضوء في عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) أي يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في عمقه اخرج منها الهواء وليس اشفاؤه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سواداً وايضا (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد بون حقيقي فإنه لا ينساح عن الجسم البتة فدل ذلك على أنه حقيقي (بخلاف البياض) فان لا يبيض

(قوله مع كونه أبيض الخ) لعدم وجود الاجزاء المتصرفة

(قوله وهو عدم الخ) لا ينبغي ان في البياض امتحيل كان يرقى هو الضوء لمعكس من الاجزاء المتصرفة الشفافة فارثي موجود وكونه بياضاً متجبل وأما في سورة السواد فليس الوجود الا ذات الجسم وعدم عور الضوء أمر عديم فلا يتعلق الرؤية بالسواد أصلاً الا ان يقال ان رؤية السواد كروية الصفة متجبل وانتهى ههنا عدم لرؤية واليه يشير قول الشرح قدس سره فتبقى السطوح مظلمة الخ ولا ينبغي انه سمعة

(قوله وأيضاً فان الخ) أشار بتقدير لو او لعله بياضاً الى ان الغاية في قوله فان ملاحظة على قوله لا يخرج اما بمعنى الواو المحررد المتعجب في الذكر ولست تعجبه كما ينادر في اوهم لانه ليس غرضه لاخراج الماء والهواء منه بديهي وان كان الواو من ليس فريدة الشرح قدس سره لعله بياضاً والله زيادة الكشف والايضاح

(قوله فان الابيض قال الخ) ليس المراد بالقول الاستعداد لانه ليس مستعداً للبياض لمصولة بالعمل ولا الامكان انه اني لانه لا يصح الكسري اذ ما يمكن للتشبه لا يجب حدوثه منه بل معروف ولا معنى له والمعنى ان الابيض تعرض له الانواع كلها من البياض وعسيرة على التعاقب والتبادل وكل ما تعرض له الانواع كلها يجب ان يكون حادياً عنها على التعاقب لئلا يتجمع لحدود عدد تعرض له ماسوي البياض يجب

(قوله وأيضاً فان الثياب الخ) أشار بمراد لعله بياضاً مع انعدامه في عبارة المصنف الى ان الاولى ان يجعل هذا دليلاً مستقلاً على المدعى لاسيما الاولى كما يشعر به عدولته فان هذا دليل اني كما ان لاول دليلي على وكل منهما يقيد للمدعي

(قوله فان الابيض قال الانواع كلها) قد يجب بجنه من لا يبيض انما يتبدل من الانواع ماسوي البياض الذي فيه فلا يلزم لاهراء عنها وان أردت مقبول معنى الامكان بحيث يتجلى بمجامع العمل مصداً للكسري وهو صاهر

قابل للألوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب وأهل لا كبير يبيضون النحاس برصاص مكاس وزرنيخ مصموم وبان انسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلي لجواز أن يكون حقيقيا مفارقة والقابل للشيء لا يجب أن يكون عاريا عنه والا امتنع انصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا في موضع من الشفاء) أي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور (و) قال (في موضع آخر) أي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث) البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوده) خمسة (الاول ان بياض البيض) مع كونه شفافا (يصير أبيض بعد سلقه) واغلاؤه بالنار (ولم يحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلط خلا حتى يتخيل فيه البياض (لانه بعد الطبخ أقل) مما كان قبله وما ذلك الا لخروج

خلوه من البياض فقد اسلخ البياض بخلاف الاسود فانه لا يمرس له سوى السود حتى يحس وجوده عنه فان قيل اسلخ البياض معلوم بالضرورة فما الحاجة الى الاستدلال عليه قلت معلوم بالضرورة انصباع الابيض بالالوان وهو لا يستلزم اسلخ البياض عنه لجواز ان يكون مسدودا

(قوله والقابل للشيء الخ) حاصل هذا البحث مع كون البياض نجيبا منع كروي دليله فالائق لترتيب البحث تقدمه على قوله ومن اسلخ الخ لانه تسليم للاسلاخ ثم ان هذا البحث متدفع به قررناه لان احوال لم يخف بان الداء بكل شيء يجب ان يكون عاريا عنه بل انما للالوان يجب خلوه على التعاقب (قوله والا امتنع الخ) لان الله تعالى انصروص اذا وجب خلوه عن العارض حال العزل والانصاف امتنع انصافه به فلا يرد ما توهم ان المراد ان القابل ما دام قابلا يجب خلوه فلا يثبت في انصاف ذاته به فانه مبني على ان براد ما يدل المستعد

(قوله لا أعلم حدوث البياض) فيكون حدوثه حدوثا تخياليا فلا يرد ان الحدوث الحدوث يقتضي وجوده في الخارج فيكون لونه حقيقيا

(قوله قد يحدث البياض بطريق آخر الخ) يكون حدوثه حدوثا حقيقيا

(قوله كونه شفافا) أي غير ملون

(قوله والا امتنع انصافه به) فيه نصر لان نقصة مشروطة فلا يلزم لامتناع الانصاف مادام قابلا وهو حق

(قوله سوى طريق التخيل) نعم ان لدى بري من البياض ليس شيئا غير الضوء فالحكم بانه غير

الضوء تخيل لانه ليس ههنا شيء ونحن نتخيل شيئا وسماه بياضا

الموائية منه وأيضاً لو دخلت فيه هوائية ويضته لكان ذلك خثورة لا انعقاداً (الثاني الدواء
المسمى بلبن العذراء) ويتخذ أهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه المرد ارسنج حتى انحل فيه ثم
بصفي الخل) حتى يبقى شفافاً في العاية (ثم يخلط) هذا الخل المصفي (بماء طبخ فيه القلي) أولاً
ثم طبخ فيه المرد ارسنج ثانياً وصفي عاية التصفية حتى يصير الماء كأنه الدمعة فإنه يعتقد ذلك
المخلوط (فيبيض) عاية الايضاض كاللبن الرائب (ثم يحف) بمد الايضاض (فليس)
ايضاؤه (لان شفافاً تفرق ودخل فيه الهواء) والالم يحف بمد الايضاض لكنه لا يحف الا بعد
فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث المشرقية أنه اذا خلط هذان الماءان يعتقد
فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافاً تفرق ودخل الهواء فيه لان
ذلك كان منعلاً ومتفرقاً في الخل ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها
على بعض فان حدة ماء القلي أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستعانة فليس كل بياض
على الوجه الذي قالوه ولقائنا أن يقول على هذين الوجهين جاز أن يكون لخليل البياض
سبب آخر لانعله اذا لفروض أنه لا اعتماد على الحس والالوجب الحكم بكون الناتج أبيض

(قوله خثورة) الخثور سطر من مابع والماسي خثور وخثر يضم العين

(قوله امرد ارسنج) وقد سقط الراء الثانية مرث مرور ست والقلي ماس كسر كالي شيء يحد

من حريق الجبس والمرث كقصد المرد ارسنج

(قوله كاللبن الرائب) قال أبو عبيدة اذا حتر قال فهو الرائب

(قوله وفي المباحث المشرقية الخ) اشده الى تقرير الوجه الثاني بطريق آخر

(قوله جاز ان يكون الخ) يعني ان الاراء من الوجهين ان لا يكون البياض في الصورتين متجلاً

بذلك الوجه لا ان لا يكون متجلاً أصلاً واطلوب هذا ليست كونه لونه حقيقياً

(قوله خثورة) الخثورة تقيض الرقة

(قوله فيه القلي) القلي الذي يتخذ من الاثنان

(قوله كاللبن الرائب) قال أبو عبيدة اذا خثر قال فهو الرائب

(قوله لان ذلك كان منعلاً) قيل عليه يجوز أن يكون التفرق في الخل قبل الخلط مدعياً من دخول

الهواء ليعانه وعدم خثوره وغلظه ولله تأمل

[قوله ولقائنا أن يقول الخ] هذا مأخوذ من كلام الامام رازي في المالحص وقد يحاج به بان عدم

الاعتماد على الحس ليس لا فيما يعرف له سبب اشعيل اما لمجرد تجوّر السبب فلا ولا فلا علم لان من فقد

حساً فقد فقد علماً وهو منه مستغلة

حقيقة (الثالث الانحياز من البياض الى السواد يكون بطرق شتى فمن الفبرة فالعودية) أى يتوجه الجسم من البياض الى الفبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كأنه يأخذ من أول الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يعمض (ومن الحرة فالقنمة) أى يأخذ من البياض الى الحرة ثم الى القنمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلية) أى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال بن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن لا بياض وسود وكان أصل البياض وهو الضوء الذى قد استحال بعض الوجوه لم يكن في لاخذ من البياض الى السواد لاطريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان تبوتها توقفت على شوب من غيرهما ولا بد أن يكون ذلك الشوب من مرقى وليس في الاشياء ما يظن أنه مرقى وليس سودا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما أمكن أن تتركب الالوان وتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد وبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة لاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء فكان مثل انما تاتي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى تخالطه النار كان حمرة ان كان اسواد عابا على الضوء أو صفرة ان كان السواد مملوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت لصفرة سودا ليس في اجزائه اشراق حدوت الخضرة في آخر ما سيأتى

(قوله ولا بد ان يكون ذلك الشوب من) أى من أن اعتد على المرقى وغيره لا يكون مرقيا وفي بحثه يجوز ان يكون لاجل اختلاط الشدة بالضعف على ما سيبيح
(قوله أمكن أن تتركب الالوان) أى الصاعدة وتعدد الطرق الصاعدة فلا بد ان يمتزج على تقدير كون حدوث البياض بطريق التخييل

(قوله ولا مركب منهما لا الضوء) أى من على انذهب مختار عندهم من أن أصل الالوان هو السواد والبياض وساقى تركب منهما
(قوله أمكن أن تتركب الالوان الخ) وقد تركب الالوان وتعدد الطرق فوجب أن يجعل الضوء غير السواد والبياض واذا جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخييل
(قوله ليس في آخره اشراق) هذا محض ما سيذكره من أن في الخضرة مخالطة السواد لاشراق للصبرة اللهم لا أن يحدث عن اختلاف انذهب ويحدث لاول على سلب اشراق الاجزاء والثاني على

تفصيله فقله (ولولا اختلاف ما تتركب) هذه الألوان المتوسطة (عنها لا تحدد الطريق)
إشارة إلى ما نقلناه عنه (زابح الضوء لا ينقل السواد تجربة) أي ذاك انعكاس
الضوء من جسم صقيل أسود إلى جسم آخر لم يصير المنعكس إليه أسود (فلو لم يكن لا
سواد وبياض) على الوجه الذي ذكر (وجب أن يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر) لأن
هذه الألوان حينئذ إنما هي لاختلاط الشفاف بالظلم والانعكاس إنما يكون من الأجزاء
الشفافة دون السود فوجب أن لا ينعكس إلا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعاً قال
الامام الرازي وفي هذين الوجهين أيضاً نظر لجواز أن يوجد هناك أمور مخفية لأجسام

(قوله إنما هي لأجل اختلاط اشعاع) أي الجسم الشفاف باسمه فلهذا كان الجسم شفافاً محضاً
فقد أطواء لمستوى فيه فيشعل البياض وإذا كان معصاً كان سواداً وقد احتجنا تحت هذا اللون اختلعه
على حسب مراتب الاختلاط

(قوله فوجب أن لا ينعكس إلخ) إذ لا انعكاس إلا عن الموجود لا موجود إلا السواد ولا انعكاس
منه أو الضوء الذي يحيل به بياض فاندفع ما قبله أنه يجوز أن يكون التركيب لا سهام مدحج في
خصوص الانعكاس ولا يجب أن لا ينعكس إلا البياض بل يمكن مع الانعكاس حقيقة وإنما هو تخيلي وهذا
ما ذكره الامام

(قوله أن يوجد هناك) أي في سورة الأنعام بطريق آخر غير الاعتراف بسورة الانعكاس أمور محتملة

أشأت اشراق المجموع من حيث هو مجموع فإن اشعاع لا ينفق في كل واحد من الأجزاء لا يستلزم تسميه
عن المجموع ولا يحوي بعده وهم أنه م صرح في شيء من الطرق الثلاثة السابقة بسوء الصورة فعمل
التعرض لها ههنا باعتبار أن المحصورة المذكورة في الطريق الثالث متولدة عنها ومن ههنا يعلم أن لا صور
أن يقال في الطريق الثالث ومن الصورة فالمحصورة فليدرك إلا أنه اكتفى بمذكوره من تولد لمحصورة من الصورة
(قوله الضوء لا ينقل السواد تجربة) قال الامام في الملخص لأرجوانية والبرورية والمحصورة الناصعة
والحررة الصافية وأن مشرقاً قريبة من طباع الضوء وذلك ينعكس إلى غيرها كالسواد والحررة والكهنة
والعودية والسواد وأمثالها مظنة وذلك لا ينعكس إلى غيرها

(قوله وجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر) وإذا صار أحمر وأخضر وجب أن يكون هناك
شيء مرفق غير السواد والبياض على الوجه الذي ذكر أعني على طريق التحيل وليس غير الضوء كما
صرفت فوجب أن يكون الضوء غيرهما فثبت بياض ليس أصبه سواداً

(قوله فوجب أن لا ينعكس إلا البياض) فيلزم لا يجوز أن يكون التركيب ولا سهام مدحج في
خصوص الانعكاس فلا يجب أن لا ينعكس إلا البياض

يحس بالكيفيات المختلفة وإن لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد
(نظام من أن الطبخ بفعل في الجص والثورة) من البياض (ما لا يفعله السحق والتصويل)
أي الدق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ فادهما تخلخلا وتفرق أجزاء فداخلهما الهواء
المضيء والا كان السحق والتصويل بفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن
الطبخ أفادهما مزاجا يوجب ذلك الايضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه اوجوه أن البياض
بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع أن يكون للضوء المضيء تأثير في التبييض قال
المصنف (وإذا قد تقرر ذلك فإنه قد اعترف) أي ابن سينا (بأن لا بياض فيها ذكره من
لامثلة) وهي زبد الماء واخواته (ويلزم الفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالسكية
وهنا بحث وهو أنه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بأن المحسوس في هذه الامثلة أمر
موجود هو الضوء المتماكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال وأما أنه هل يكون
بياض غير هذا فما لم أعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي لي كلام في هذا المعنى أشد استقصاء
وأشار به إلى لوجوه الخمسة لدلة على أن البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر أن البياض

(قوله وإن لم يكن لها وجود الخ) في الوجود إنما هو السواد أو الضوء الذي يحس أنه بياض
فيكون وجود تلك الكيفيات وانعكاسها متعديا
(قوله في الطبخ أفادهما تخلخلا الخ) وما قيل أنه لم لا يجوز أن يكون لتفاوت التصلبين فان
الطبخ يكثر الحجم دون السحق كما في قوله في بياض الزجاج المسحق
(قوله أفادهما مزاجا الخ) فيكون حدوث البياض بطريق الاستعانة
(قوله وارتفاع الامان الخ) لأنه حكم بوجود البياض في الامثلة المذكورة ولا بياض في الحقيقة
فيكون منهما ولا شهادة لهما

(قوله وهو أنه قد صرح فيما قلناه الخ) من قوله وكان أصل البياض هو الضوء الذي استحل
بعض اوجوه ومن قوله أن البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء فإنه كالتصريح بأن البياض في الامثلة
مذكورة ضوء مستحيل وقيل المراد أنه صرح فيما قلناه وإن لم يكن ذلك المصرح مذكورا هنا ولا ينبغي بعده
(قوله وجعله بياضا حادثا) حيث قال لا أعلم حدوث بياض بطريق آخر وقال أيضا في بحث
المرج أن كثيرا من الاعراض تعرضه أيضا بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الامثلة المذكورة

(قوله والا كان السحق الخ) قبله لا يجوز أن يكون ذلك لتفاوت التصلبين والحق هذا فان الطبخ
يكثر الحجم بخلاف السحق
(قوله وهو أنه قد صرح الخ) وإن لم يذكر المصرح به هنا

لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سمسطة وارتفاع امان لكن
الامم الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في
ذلك من يتبعه فذلك قال صاحب الكتاب (والحق منه) في منع أن لا يبيض فيما ذكره
من الامثلة (والقول بان ذلك) أي اختلاط الهواء المسمى بالاجزاء الشفافة (أحد أسباب
حدوث البياض) ون لم يكن هناك مراح يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) لدى قنائه (أبعد
مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث اللون كلها) اذ يلزم منه انتفاء اللون
في القادة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا أخرج المصباح مثلاً عن البيت المظلم
انتي اللون الاشياء التي فيها واذا أعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة إعادة المدوم عندهم
ولاشك ان هذا أبعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج
(ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض (قال) أي بعضهم (هما الاصل
والبوق) من اللون (تحصل التركيب) منهما على أنحاء شتى (فلهما اذا خلطا وحدهما
حصلت المرة) و) اذا خلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كفي الغمام) الذي أشرفت عليه
الشمس (ولندخان) الذي خالطه الدار حصلت (الحررة) ان غلب السواد على الضوء في
الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالقمة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان
حاطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخصرة و) الخضرة اذا خلطت (مع بياض)
حصلت (الزنجارية) التي هي الكهبة و) خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية
الشديدة (و) الكراثية ان خلط بها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (البليدة) ثم النيلية ان

(عبد الحكيم)

(قوله وليس في هذا سمسطة) لأنه لم يقل بأنه لا يبيض وأنه متعين كما قاله القدماء بل انه أمر
بوجود حدث اشراق انعكاس الضوء من الهواء على الاجزاء المشعة
(قوله والدو في تحصل التركيب) قياساً للاول الطبيعية على الصاعية
[قوله كفي الغمام] أي كاختلاطهما مع الضوء في الغمام
(قوله وان حاطها أي الصفرة سود مشرق) هكذا في اساحت مشرقية وما ذكره الشارح قدس
سره سابقاً من قوله ثم ان حاطت الصفرة سوادا ليس في اجزائه اشراق حدثت الخضرة مذكور في
الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لاجل ارادة الخضرة مشرقة وغير المشرقة

خطبها حرة حصلت لارجوية وعلى هذا نفس حال سائر الالوان (وقال قوم) من
 المتعرفين بالالوان (لاصل) فيها (حسة السواد واليباض والجره والصفرة والحضرة) فهذه
 الخمسة الوان بسيطة (وتحصل البواني بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الاجسام
 الملونة بالالوان الخمسة اذا سمعت سمعاً ناعماً خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان
 مختلفة بحسب مقادير اصنافها كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة
 منها (والحق ان ذلك) اعنى تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى (بمحدث كفيات في الحس)
 هي الوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كيفية) لوية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا
 القبيل) فمما تركب منها (فتسبب لاسيلى الى الجرم به) ولا يمدمه اذ يجوز ان يكون هناك
 كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز ايضاً ان يكون جميع اعداد الخمسة مركبة منها فالوجوب
 ان يتوقف فيه (المفصل الثاني) قال ابن سينا وكثير من الحكماء (الضوء شرط وجود
 لالون) في نفسه (فاللون مما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وايه) اى
 لالون (غير موحود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حيث ان (ال الجسم) في الظلمة
 (مستبعد لان يحصل فيه عند الضوء لالون المعين فانه لا يراه) في الظلمة (فذلك) اى عدم
 رؤيته ياه (ما لمدمه) في نفسه (ولو جود الدائق) عن رؤيته (وهو لهواء المظلم)

(حس - اى)

(قوله الضوء شرط وجود لالون) ومن هذا هو ان لالون لا يوجد في عيني الجسم ان هو قائم بالسمع
 لان عيني الجسم ليس عيني وكنون عيني قال الامام في بعض ما قد عاين السكبري توقفاً في هذه
 المسئلة وقد بين الحق في مسئلة سمعة ان الظهور لا يصير بالفعل ان يحدث احلا في مفهوم لالون مقوم له
 فلا وجود لشي من لالون في الصلعة كما ذكره الشيخ وان لم يوجد احلا فالضوء شرط في صحة كونه
 مرتباً لاي تحققة في نفسه كما ذهب اليه الامام واثبت حيز من جعل الظهور بالفعل للصدر مقوم لالون امر
 مستبعد حدا والا لاني شبه في الضوء فيتم ان يكون ضوء شئ بعد القيومية عن لاصار معدوماً وكذا
 في سائر المحسوسات لسائر الحواس فتأمل

(قوله فذلك اما لمدمه الخ) تخصار سب عدم رؤية في الامرين بعد تحقق الدلية الدائية على
 ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد ان لهواء ليس عيني مع انحاء الامرين فيه واعلم ان هذا الدليل يدل
 على بطلان ما ذهب به كلامنا من ان الضوء شرط وجود لالون من ان لالون يحصل بمحصول آثار عينية
 من الأنوار والأصواء السكونية فان الامر حرة تابعة لحصول استعدادات فائقة من احرام ساهوية وقاما

ذلا عاتق هناك سواء (والثاني باطل لأن الهواء) لمظلم (غير مانع من الابصار فان الجالس في عار مظلم يرى من في الخارج) إذ أوقفنا رآ وقع عليه ضوءها (والهواء لدى بينهما) مع كونه مطلقاً (لا يعوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عاتقة من الرؤية مع كونها أمراً عديمياً (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو يختار الامام لرزي أنه) أي الضوء (شرط لرؤيته) لا لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق) المتيقن (عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه) في نفسه (فلا) فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط لرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه (والجالس في العار اما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) أي بالجالس في العار (فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كانت بل الضوء المحيط بالمرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالدار (قال بن الهيثم) مستنداً على ان الضوء شرط لوجود اللون (اناري اللون تضعف بحسب ضعف الضوء) فكما كان الضوء أقوى كان اللون أشد كما كان أضعف كان أضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون)

(قوله ذلا عاتق الخ) فيه بحث اما أولاً فلأن عدم العلم بتدقيق سوء لا يدل على عدمه في هذه الا ان معنى الكلام على عدم التدقيق بين حال لرؤية وعدمها لا يتصور الصعوبة وأما ثانياً فلأنه يجوز ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيبيح .

(قوله وكيف تكون الخ) فيه دليل على عدمه عند كاسيحي . هو يدعي فهم على عدم كونه عاتقاً فان لم يدل على ثبوت المدعى من غير توسط كونه عديمية ولا فلا يتم وثبت كونه عديمية بدليل آخر لكان عديميتها وجهاً آخر لعدم طاقيتها

(قوله فانتفاء رؤية الخ) اشارة الى ان خلاصه الجواب مع الجهر مستند من قوله اما لعدمه في نفسه أو لوجود العائق فقوله والجالس في عار الخ رائد على الجواب للاستظهار

بمحدث في المركب من الاركان مزاج مدور أثم الحرارة الشمسية

(قوله مع كونها أمراً عديمياً) يشير الى أن الاستدلال مبني على عدمية صفة الحرارة الاحتمال ان يكون العائق مانعاً محيطاً بالمرئي كما سيبيح من ضعف لاساء على ان ثبوت عديميتها لا يتم سراً الى ذلك الاحتمال

(قوله وهو يختار لامام الزاري) هو في مناقب سريفة لا مرف أن كون الشيء موهناً فاعلم ان لا يتوقف على كونه شيئاً بالفعل لان قابلية الجسم للصورة موقوفة على كونه ملوئاً ولذلك قال الشعاع ان يكون قابلاً للصورة والصور بالفعل فاد كان قابلية الجسم للصورة موقوفة على وجود اللون فلو توقفت وجود اللون على وجود الصورة لكان لزم الدور . سيبيح . حجة في المقصد الثالث من القسم الثاني

لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الاضواء) كلها (انتفى) أيضاً (طبقات الالوان) بأسرها (وهذا يوجب ان هذه الالوان) التي هي في ضمن هذه الطبقات (تنتفى في الظلمة) لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفى اللون المطلق أيضاً لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل أن يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد للون المطلق في ضمنها قال (ويحدس منه انتهاء للون مطلقاً) فاعترف بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على المبرمغ أن لقائل أن يقول يختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية للشروط بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضمنها مع كون المرئي لدى هو للون باقياً على حالة واحدة (وأنت تعرف ان مذهب أهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان أو غيرها (أمر بحقه الله في الحقي) على وفق مشيئته (ولا يشترط ضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمنزلة على ما سبقت في مباحث رؤية الله تعالى (ونما لا تعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك بها في موضعها) فمليك برعاية نوعد أهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها (المقصد الثالث) في الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيقاً (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملئكة) والدليل على أنه أمر عدمي رؤية الجالس في القار (المظلم) الخارج عنه إذا

[قوله لانتفاء الثانية ح] فيه ان اللام في ذكر سعة الزيادة مع سعة الاولى وهو لا يستلزم التوقف حتى يثبت الشرطية

[قوله عما من شأنه الح] حذرنا عن اشتغالية فانه يصدق عليه عدم الضوء لكن ليس عما من شأنه الضوء اذ الشبهة ليس من شأنه الضوء كما صدح به الشيخ في الشرح وقال الجسم ممتلئ من أو ملون أو مضيء

(قوله وما احتمل أن يكون) وثبت احسن أن يقال ان اسماء الالوان المحسوس مع مراتبها مراتب الضوء عند انتفاءها ليس لانتفاءها من الامر آخر محمول له
(قوله مع أن لقائل أن يقول) أيضاً أو صد الى الحس مشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف وأخرى ذلك اللون مع ضوء شديد وما كان مجموع الواصل اليه في الذي بسبب شدة الضوء وقوته أوضح وأبين من المجموع الواصل اليه في الاقل فهو أن اللون في الذي شدته في الاول لكن اذا تأمل فيه تأملاً شافياً تغير اللون عن الضوء وعلم أن اللون فيهم واحد وختلف هو الضوء

وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) أى لا يرى الخارج الجالس (وما هو) أى ليس الحال
المذكور من الجالسين (الا لانه ليس) السلام (أمراً حقيقياً قائماً بالهواء مانعاً من الابصار)
اذ لو كان كذلك لم ير أحدهما الآخر فضلاً لوجود المانع عن الرؤية بينهما فتعين أنها عدم
الضوء. وحيثئذ ينشئ شرط كون الجالس في الخارج صريفاً فلا يرى دون شرط كون الخارج
صريفاً فيرى فذلك ما عطف حالهما قال المصنف (ولو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي
لا الضوء مطلقاً ولا الضوء المحيط بالمرئي (فقد يكون المانع) عن الرؤية (ظلمة تحيط به)
أى بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالمرئي ولا الظلمة مطلقاً (لم يكن) هذا القول (بمعيداً) وحيثئذ
تكون الظلمة أمراً موجوداً عائقاً مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر
وقد يستدل على كونها عدمية بناءً إذا قدر أن حلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة

[قوله أى ليس الجالس المذكور الخ] أشار بذلك إلى أن الاستدلال بالاختلاف مستفاد من مجموع
قوله رؤية الجالس قائم يدل على عدم كون الصفة قائمة لا على عدمها وكذا قوله ولا عكس لا يدل على
شيء منهما بل على عدم الرؤية فقط

[قوله وجود المانع عن الرؤية بينهما] وإليه تنقى مانعاً للمانع

[قوله لم يكن هذا القول بمعيداً] وإن كان خلاف الظاهر لانه على تقدير كون المانع
محيطاً بالمرئي المانع عن كون المانع مانعاً كما هو شأن المانع

[قوله وقد يستدل الخ] خلاصته أن قدر عدم الضوء في الجسم مع عدم انضياف صفة
إليه كان حالة الصفة التي تخيمها مربية أبست غريبة وأد كان كذلك كان متعاقب عدم الرؤية ولا شئ في تحفة
خلو الجسم عن الضوء

(قوله ولا عكس) قيل لا يدخل له في التصور بل ربما كان مصراً فيه لانه من انضاعة عائقه عن
رؤية وأمر بوجود وأحيث من الاستدلال بالاختلاف كما يشهد إليه قول الشارح فذلك احتياط
وإنما استدلال بالاختلاف لانه لو استدل برؤية لعور من عدم رؤية من في الخارج ولا يمكن انعاز صفة في
الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويكفى هذا قوله ولا عكس لعدم وهم وهو أنه يجوز أن يكون
الشخص في الخارج مستحيلاً بسور مقابلة وليس بين الداخل والخارج ظلمة أصلاً

(قوله الا لانه ليس أمراً حقيقياً) فيه أن مذكر على تقدير ثبوت عدمه لا يدل على كونها عدمية لحوار
حال كونها وجودية غير مدعومة لرؤية

(قوله بناءً إذا قدر الخ) إليه أن هذا التقدير يتناول الصلابة في سلم فالصفة قد تحقق وقد تخيل وأعم
أن ما تليين بوجود الصفة تمسكوا بقوله تعالى وحسن الظنات والنور في المحمول لا يكون الاموجوداً

آخر اليه لم يكن حاله لا هذه الظلمة التي تخيلها أمراً محسوساً في الهواء وليس هناك أمر محسوس ألا ترى أنا إذ غمضنا العين كان حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك أننا لا نرى في حال التعميص شيئاً في جفوننا بل لنا في هذه الحالة أننا لا نرى شيئاً فتخيل أننا نرى كيفية كالسود فكذلك الحال في تخيلنا الظلمة أمراً محسوساً فخرج منهم من جعل الظلمة شرطاً للرؤية بعض الأشياء كالتي تلمع (و نرى (بالليل) من الكواكب والشمل البعيدة ولا نرى في النهار وما ذلك إلا لكون الظلمة شرطا للرؤية (ورد بأن ذلك ليس لوقوف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء أقوى كما في النهار فينم عن (الضوء) (الضعيف) وبذلك وما كان في النهار منفعلاً عن ضوء قوي لم يفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالحباء لدى يرى في البيت) إذا وقع عليه الضوء من الكوة (ولا يرى في الشمس) لأن بصر الإنسان حينئذ بصير مغلوباً بضوئها فلا يقوى على احساس الحباء بخلاف ما إذا كان في البيت فإن بصره ليس ههنا منفعلاً عن ضوء قوي فلا حرم بدرك الحباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يحجب على ذي فطنة أن الأولى أن

[قوله ولا يحجب عن ذي فطنة الخ] وذلك لأن القسم الأول منقسم للألوان والفرع المستدكر من أحكام الألوان كما قصد ذلك في الحاصل منها من نفس الألوان رؤيته مشروطة بالصورة وبمعناها بالصفة والصورة وجودية وعينية تجعل ذكر القسم الثاني للمفرد للأصوات مذكراً ههنا سطر ادى
 من كونها شرطاً للرؤية بعض مني على كونها وجودية لا شرط لا يكون إلا وجودية
 واجب نسمع فإن الحاصل كما يحجب وجود جعل عدم الحاصل كمنع الحاصل وإنما المنافي للمجموعة هو
 لعدم الصنف

(قوله فرع منهم من جعل الصفة الخ) فإن قال لأوجه لهذا التفرع لأن كون الظلمة شرطاً للرؤية بعض الأشياء ليس متفرداً ومبنيّاً على أنها أمر عديم قلت لو سمع أن التفرع ههنا على المعنى المشهور فلهذا في الاستراط مني عليه ادلاوجه لجعل عدم الصورة شرطاً للرؤية لأن يكون الصورة متاعاً ولا يحجب بعده (قوله ولا يحجب على فطنة الخ) وذلك لأنه لم يذكر الضوء في المقصد الثاني الذي هو من مقصده انهم الأول من مدحت الألوان بين ما يشبه بل أنه ذكره بين كونه شرطاً للرؤية أو لا وجود أي رؤية الأول وهو وجوده فلهذا سبب لا يحجب بين ما عينية مقاصد أيضاً مقصوداً أصلياً في بين أحوال القسم الأول من يحل ذكره شرطاً للرؤية مقصوداً ويحتمل أن أنه مأخوذ فرعاً وهذا يدفع ترجيح أسلوب المقصود من كتب ههنا من على بين أحوال د مردد له روح وروية مذكورة كالمعنى إلى الأسلوب الذي سلكه في هذه

يجعل هذا الفرع مقصداً ثالثاً عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظمة في كونه اعدميه
 فرعاً للمقصد الثالث

القسم الثاني

من نسي المبصرات (في الاضواء وفيه مقاصد) أربعة (الاول زعم بعض الحكماء
 لاندمين) ان الضوء اجسام صغار تفصل من المضي وتصل بالمستضيء وسطله وجهه ان
 الاول انها) أي تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء (اما غير محسوسة) بابهصر فلا يكون
 الضوء حينئذ محسوساً له (والضرورة انكذب او محسوسة فتستر ما تحته فيكون الاكثر
 ضوءاً أكثر استتاراً والمشاهد عكسه) فان ما هو أكثر ضوءاً يكون أكثر ظهوراً (وفيه
 نظر فان ذلك) أي ستر الجسم المرقى ما تحته (شأن الاجسام الملونة) فانها تستر ما وراءها
 لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل
 بما وراءها (فان شفافة البلور) ولزجاج الشفاف (تزيد ما حاتم ظهوراً ولذلك يستعين

[قوله تستعين عن نسيه] لا بد لهم من القول غرضه في نسيه الا بمراد لا يصح في قوله
 لاجسام الصغار ان يترشح به في مثل الشمس وهو سمعة لا ياتي في كذب في قوله
 بالسكون والفساد فيها

[قوله ونسب] من غير ان تدعيه لا لا يحصى عنه فيكون الجسم مستضيء
 ضوءاً أكثر مع ارامه اذا لم يصب به فيكون وكان الضوء حجباً له عن ان يراه حجم الجسم
 المقابل للضوء واللازم باطل ليس شيء

(قوله ان الضوء اجسام) قد بين ان كان الضوء جساماً يترشح التداخل او يتردد حجم الجسم المقابل
 للضوء واللازم بين الفساد كالايجاف فكذلك الملزوم

(قوله ولذلك يستعين بها الطامعون في الس) من غرضه ان لا يترشح ان لا يستعانة اما ان تلك
 الخطوط النورية تصفو وتزول كمحوراتها عند نفوذها في الشفاف لان اراوية الحادثة عند انعطافها
 الجبدي تكون حينئذ اعظم فترى المرقى أعظم وفي شرح المقاصد يرى استعانة المعلقين على ان الخطوط
 الدقيقة عند ضعفها في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة

(قوله وقد يحجب عنه ما هو لو كان جسماً) فيقال ان يقول يجوز ان يكون الجسم المستضيء
 لا يظهر فيزداد الجسم المقابل ظهوراً عند ما ارداد ذلك الخاصه أولاً يري ان الاعراض امرتها من
 رؤية اعماق الجسم لا اشتغال الجسم بها مع ان الضوء لا يجمع وما ذلك الا الخاصة فيه

بها الطاعنون في السن على قرعة الخطوط لدقيقة) وقد يحاب عنه بأنه لو كان جسماً محسوساً لم تكن كثرة موجبة لشدة الاحساس بما تحته لأن الحس يشغل به فكلاً كثيراً كان الاشتغال به أكثر فيقل الاحساس بما وراءه ألا ترى أن تلك الصفيحة اذا غلظت جداً أوجبت لما تحبها ستراوين الاستعانة بالرقعة منها إنما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثاني لو كان) الضوء (جسماً لكان حركته باطماع) اذ لا رادة له قطعاً ولا قاسر منه بقصره أيضاً (فكائات) حركته الطبيعية (الى جهة) واحدة (لم تقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والثاني باطل) لأن الضوء يقع

[قوله لو كان جسماً محسوساً] بخلاف ما ذكرنا كان جسماً شاملاً كالأفلاك فهو لا يشغل الحس به أصلاً [قوله إنما هي للعيون الضعيفة] بواسطة الحجاب للصفيحة يوجب تطاول الروح الدخري منه عن التكديرات وحناءه وقوته بسبب الذمود في تلك الصفيحة لأنها ليست بحجاب وسائر ما ذكرناه

[قوله جسماً] أي جسماً متحركاً يتفصل من المضيء

[قوله لا رادة الخ] يعني ان شاء الارادة والسر معلوم بالصورة فان المصباح المضيء للبيت ليس فيه ارادة ولا قاسر يوجب امتصاصه عنه ولا ان الحركة الارادية والسر به محض بحسب اختلاف الارادة والقصر شدة وضعفاً وليس حال الضوء كذلك

[قوله كائات حركته الطبيعية الخ] لأن الحيز الطبيعي لكل جسم واحد

(قوله اذا غلظت جداً الخ) بل قلبه وجهه عدم ستر الافلاك ما وراءها مع كل علقها قالت لانها شدة في مطلق لا دون فيها أصلاً بخلاف صفيحة النور والرحاج الشمع فان فيها لو نما وان كان ضعيفاً فعل هذا لا يلزم أن يكون لا أكثر ضوءاً أكثر استتاراً لا اذا كان فيه نور ما لكنه يلزم أن لا يكون كثرة موجبة لشدة الاحساس وهذا لا يقدر بكفي في الاستدلال لولا ما أثرنا اليه سابقاً

(قوله بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها) أراد أنها حجاب لها في الحجة والنسبة الى حساسها بدونها لانها حجاب لها بالكلية أو بالنسبة الى احساس العيون الضعيفة بها من يكون هذا أقوى من احساس العيون القوية بها اذا شيق من احساس العيون القوية بدونها أقوى من احساسها بها لانها حجاب في الحجة وان احساس العيون الضعيفة بها أقوى من احساسها بدونها بل قد لا يكون لها احساس بدونها لانها وان كانت حمراء في الحجة الا انها تدفع الاماع من رؤيتها بأحد الوجوه المدكورين وأما ان احساس الضعيفة بها أقوى من احساس القوية بها فغير ظاهر

(قوله والثاني باطل) قال القطب في حواشي حكمه العين لا يتم ان حركة الضوء يلسع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة بخلاف ان يكون دائراً وكان قول الشرح ولا قاسر منه بقصره اشارة الى دفعه لسكن الكلام في اثبات استواء القاسر فان عدم العلم ليس علمنا لعدم

على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجوار أن يكون الضوء أجساما
مختلفة الطوائع مقضية لاهركته في الجهات المتباينة ثم لو ثبت أن الضوء ممتدة حقيقة واحدة
ثم (ومما يقوى ذلك) أي عدم كون الضوء جسما (أن النور اذا دخل في البيت) من
الكوة (ثم سدناها) دفعة واحدة فإنه) أي ذلك الجسم الذي فرض أنه النور (لا يخرج)
من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو صهر (ولا تقدم ذاته) والازم أن تكون حيلة
الجسم بين جسمين ممتدة لأحدهما ولا يبقى أيضا على حاله الذي كان عليه (بل) تقدم
(كيفية) التي كانت مبصرة (وهو مردد) فإن تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة الماضي
لوائلة بزوالها هي الضوء وإذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل لا مطع لعدم
التفاوت (وأیضا فالشمس اذا صلت من لافق مستدوت لندیا) أي وجه الارض وما
وما يتصل بها (في اللحظة وحركته) أي حركة النور الفاض على الدنيا من الفلك الرابع
لى وجه لارض (لا تعقل فيها) أي في تلك اللحظة اللطيمة ولما كانت هذه الحركة عند
من يجوز خرق الافلاك غير مستعجلة بل مستبعدة كاستبعاد انتهاء الجسم بالحيلة بينه
وبين غيره حمل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد
لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسما (بأن الضوء
متحرك لانه منحدر عن المضي) المالى كالشمس والار وكل منحدر متحرك (وبعبارة)
أي يتبع لضوء المضي (في الحركة) أي يتحرك بحركته كافي الشمس والمصباح (وبعكس)
الضوء (عما يلقاه) إذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة تثبت بهذه الوجوه

[قوله بجوار أن يكون الخ] لا خد في ان الكلام في وقوع الضوء من مضي واحد والزم ان

اجسام مختلفة الطوائع من جسم واحد لا مطع كما لا يخبر عليه عاقل

[قوله أي يتحرك بحركته] أي بحركته حركة الضوء دالة فلا بد ان الحركة تتبع

لا تقتضي ان يكون المتحرك جسما

(قوله ولا تقدم ذاته والا الخ) فيس لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضي

كالشمس أو يعلل هواه عند عدمها كالنار عند ما حال شيء بين حراستها الممتدة على المصباح أو يكون

الضوء جسما مكيفا يشترط رؤيته بكيفية فقول فلا يرى وقوله وهو مراد بمجموع ذات خير بما

سيصرح الآن من ان المدعي الاستبعاد لا عدم الحوار كما دل عليه جملة مقوي لا دليلا فيها يدفع بعض

هذه الوجوه كما لا يخفى

الثلاثة أن الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة أصلا بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) أنهم (حدوده في المقابل) أي حدوث الضوء في المقابل المقابل للمضي فيتوهم أنه متحرك منه ووصل إلى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقالة مضي (عال) كالشمس مثلا (تخيل أنه ينحدر) من العالي إلى السافل وهو باطل إذ لو كان متحدرا لرأيه في وسط المسافة فالعوض إذن أنه يحدث في المقابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) في الجسم المقابل (ثابت للوضع من المضي) أي لوضعه منه ومخافته إياه فإذا زلت تلك المحادة إلى قابل آخر زال الضوء عن الأول وحدث في ذلك الآخر (ظن أنه يتبعه في الحركة) وينتقل من جسم لآخر إلى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء يحدث في مقابلة المستضي الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضي بدانه (والمتوسط) الذي هو هذا المستضي أمير (شرط في حدوثه) أي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضي أي الجسم الذي انعكس إليه الضوء (طر ن ثمة استملا) وحركة الضوء من المستضي إلى المنعكس إليه فظهر بطلان نوحه الثلاثة التي ذكرناها في حركة الضوء (ويرد) أيضا (عليهم الطل) نقصا على أصل دلائلهم فإنه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه (مع الاتفاق على أنه ليس حسا) فإن أحادوا بأنه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجديد المحاذيات فلنا كذلك الحال في الضوء أيضا فخرج به على بطلان كون الضوء جسما (من المترفين بأنه) أي الضوء ليس جسما بل هو (كيميائية) في الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء واللحاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فإذا ألف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الأول يحسب أن هناك

[قوله ولو كان متحدرا الخ] يعني لا دليل على محدره إلا الحس ووثق كذلك لرأيه في وسط المسافة

(قوله رأيه في وسط المسافة) فيه أن عدم رؤية محور أن يكون لطافة لحظة الحركة في العينة

(قوله فإذا زلت الخ) حجة معترضة فاعلم فعمل مرة بسمه

(قوله زال الضوء عن الأول وحدث في ذلك الآخر) في هذا الضوء يشاهد استمراره فلو جاور

نه يثنى ويوجد بدله أنا فأنما الحز من ذلك في الجسم المتحرك - يعني أنه لا فرق بينهما في ذلك عند مدية العقل

(قوله وادعى أن الظهور المطلق الخ) بيان مراتب ظهور اللون وإيراد ما ظهور المطلق هو الفرد الكامل

ربما ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً
 انم فالضوء هو اللون الظاهر على مرآة معتمة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد
 عليهم ان يدرك التفرقة بين اللون المستير وبين اللون المظلم قاروا ذلك بسبب ان
 أحدهما خفي والآخر طاهر لا بسبب كيفية أخرى موجودة مع المستير وقد بالغ بعضهم
 في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس لا الظهور التام بلونه ولما اشتد طوره وبلغ العاية
 في ذلك بهر لا صار حتى حفي اللون لا الخفاء في نفسه بل لمجز البصر عن درك ماهو
 جلي في العاية هذا تقرير مذهبهم (ويطه أنه) أي القائل به (اعترف ان ثمة أمراً متجدداً)
 على اختلاف رآيه بهر به بالظهور وسماء ضوءاً (لا يكون) الضوء الذي هو هذا المتجدد
 (نفس اللون) لكونه أمراً مستمر فطلي مذهبه لهذا (ولاه) أي الضوء (مشارك بين
 لوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مصيئة مشرفة ولا شك انها غير
 مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وبهما) أي في هذين الوجودين
 المبطلين لمذهبهم (نظر اذراً يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذي اعترفت به (لون
 يحدث) فلا يكون الضوء زائداً على اللون وفيه بحث اذ يرميه حينئذ بتجدد لوان بحسب
 شتداد الضوء شيئاً فشيئاً سواء كانت متعاقبة في الوجود أو مجمعة في محل وكلاهما باطل
 عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا ان الضوء ظهور لوان جملة الضوء كيفية زائدة
 على ذات لوان وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك فرع اعطى ون زعموا ان ذلك الظهور
 تجدد حاله نسبة أي ظهور اللون عند الحس فهد باطل لان الضوء أمر غير مبني فلا يصح
 تفسيره بالحالة النسبية وان جملة عبارة عن لوان المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور

(حسن حلي)

(قوله هو اللون الصاهر) مقتضى حقيق ان يكون الضوء هو ظهور لوان لكنه به على ن
 مرادهم بمراتب ظهور اللون الظاهر على مراتب

(قوله ويطله انه اعترف الخ) الصاهر انه معارضة لكن في م قول الانه من بالدين

(قوله لان الضوء أمر غير مبني) لاننا نرى الضوء يفيض ولا يذات ولو كان من الامور النسبية

لم يكن مرئياً كذلك

(قوله فلا يكون لقولهم الخ) لا ينبغي ان مثل هذه المسألة ان حيز ظهور اللون على اللون

اللون معنى (وأنه) عطف على اذ رأى أى ولأنه (يجوز مشترك) الامور المتخالفة بالماهية
 في أمر ذاتي أو عرضي فيجوز حينئذ اشترك (الألوان) المختلفة الخلقائق (في كونها ذات
 مراتب) أى في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جداً اذ المراد من الضوء
 الذي في البياض يمان في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان
 في الماهية قطعاً فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امراراً تدافع عليه واذا قد بطل هذا
 لوجهان (فالمتعمد) في الرد على هذا العاقل (ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى
 ضوءه دون لونه) اذ لا يكون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فإنه يرى
 ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد أيضاً اللون بدونه فان
 السواد وغيره من الألوان قد لا يكون مصباً وأيضاً لو كان الضوء عين لالون لكان بعضه
 ضداً لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله لا الظلمة (حاج) العاقل بان الضوء هو ظهور
 اللون لا كيمية رتدة عنه بل الحس كما مر اذا ترى من لاذني الى الاعلى طن هناك يرتقا
 ولعلنا (بأنه يزول) الضوء (لا ضعف بالاقوى كاللامع بالليل) مثل البيرة وعين المارة منه
 يرى مضيقاً في الظلمة ولا يرى ضوءاً في السراج (ثم لسراج) فإنه يرى مضيقاً شديداً
 ويضمحل ضوءه في ضوء القمر (ثم القمر) فإنه مصي ولا ضوء له في الشمس (ثم الشمس)
 فإنها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء معيها (وما هو) أي ليس زول لا ضعف
 بالاقوى (لا لان الحس لا يدرك الا ضعف عند الاقوى ولا زول ثمة) بحسب نفس الامر
 بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الصهور طن ان ذلك الظهور كيفية
 زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لعلنا لزوال ضعف البصر

(حسن جلي)

اعطاه كعمل حصول الصورة من الصورة الحساسة فلا محذور فيها * وورده الاسم على الشق الثاني
 (قوله أى ولأنه) تعبير محسن انتهى وان شاء الى معنى التبدل الذي فيه كما في قوله تعالى * يا أيها
 الناس اتقوا ربكم ان ذرلة السوء شيء عظيم * وليس مراده ان في عبادة المصنف مفتوحة حدود منها
 اللام كما هو شائع

(قوله مثل البيرة) في الصحيح تهذيب يعبر بالليل كأنه مروي في ربيع لانوار للرحمى انها
 حذر ان صار النهار كان كائن الصبور وان صار مابل كان مشد شهاب فاق قدس * أو مصداق حصول
 من اذ ياله أى القليلة

وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر أن أضواء هذه الأشياء ليست الا ظهور ألوانها عند الحس كما أن زوالها ليس الاخفاء ألوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهره (قلنا هذا تمثيل) أي إيراد مثال (عابته تجوز أن يكون لذلك) لذي ذكرتموه (آخر) في اختلاف أحوال الادراكات في قوتها وصدورها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على أن الضوء ليس كمية موجودة زائدة على اللون وظهره إذ قد مر أن الحس لا يفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز أن يكون الامع مثلاً ضوء منابر لونه لا أنه لا يرى في ضوء السراج ﴿ المقصد الثاني في مرتبة ﴾ أي مراتب الضوء مطلقاً (القاسم بالمضي لذيته هو الضوء) أي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في دونه بعد اطلاقه على ما يعنها وغيرها (كما في الشمس) وما عدا القمر من الكواكب فإنها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر (و) القاسم (بالمضيء لغيره نور) إذ كان ذلك الغير مضيئاً لذاته (كما في القمر ووجه الارض) المستضيء بضوء الشمس فإذا قول الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان (قال) الله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل (كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب المروب فإنه مستعاد

(حسن جلي)

(قوله وما عدا القمر من الكواكب فإنها مستضيئة لذواتها) صرح الآمدي في انكار الافكار في واهر الفروع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثانية عندهم مكتسبة نورها من نور الشمس كاقمر ودل كلامه في ذلك ان الكواكب سيرة يصيبها نكسب نورها من الشمس عندهم ومدد كره الشارح هم يحلله اللهم الا ان يكون له الاسعة فيه قولان تعرض لآمدي لاحدهما والتسرف للآخر والله أعلم بحقيقة الحال

١ قوله فإنه مستعاد من الهواء يعني بالشمس) سكن لا يصريق الانعكاس كما صرح به في المنعص واستدل عليه ثم ان فيما ذكر شدة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضيء لا يصيب الا انفاذ وهو ان يرى ووجه الارض عند الاسفار مضيئاً وهذه الاستضاءة من الشمس التي هي غير مقابلة به حيث لا يوجه لدفع بعد تقرر كون لاسر تضاءة لا تطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من الهواء المستضيء بالشمس المقابلة للارض

من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم أو مستمد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته أو بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد ينسب الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج منه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد ينسب الضوء الى أول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الثاني خارجا عن الضوء الاول والثاني (وله) أي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في أهمية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في الخنادق) فان الحاصل في بناء الجدار أقوى واشد من الآخرين لكونه مستمداً من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جواره ثم الحاصل في البيت أقوى من الحاصل في الخندق يضم الميم وكبرها مع فتح الدل وهو الخزانة لان الاول مستمد من المضيء بالشمس والثاني مستمد من الاول فاحتلف احوال هذه الاصلال لاختلاف معدتها في القوة والضعف (وكما نراه) أي وكالظل الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعفها (بصرف الكوة) أي النقية الداكنة (وكبرها) فانها كلما كانت أكبر كان الظل الحاصل في البيت أشد وأقوى وكلما كانت أصغر كان ذلك الظل أضعف (ويقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (في غير النهاية) أي الى أمور غير منحصرة في عدد يمكن حصاؤه

(حسن - و)

(قوله وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر) هذا تمثيل حسب ما دس عليه كلام ابيصف
 و كان هذا ما يعرف قال في شرح المصنف انه س نطق و فقه ، يؤيده ما ذكره الشارح نفسه في
 حواشي حكمه العين من انه يتوجه على نفسه المضيء بالضوء الذي يعنى الحاصل من المضيء بغيره ان
 الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يتركب من يكون صلا والحوادث بالانوار أو يكون القمر
 مضيئاً بالذات طاهر النفاذ

(قوله او فقه في حواشيه) هذا القيد بصرف قوته بالنسبة الى ما في البيت والاف في البيت أيضاً
 مستمد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما سيصرح به

(قوله أي في أمور غير محصورة) اشارة الى رد كلام المقصد من ان ما ذكر في المواقف مسمى
 على ما يراه الحكماء من عدم تسميها بصفات الاجسام والمقادير وما فيها وان كانت محصورة بين حصرين
 حتى ان الذراع الواحد يقدر لانتقاله الى ما لا نهاية له ولو بالفرص . الوهم وما تقرر من ان المحصور بين

(انقسام الكوة) بحسب مراتبها (في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الطن (يصعب)
 بسبب صغر الكوة في المثال المذكور (حتى يندم) بالكيفية (وهو الظلمة) لما مر من أن الظلمة
 عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيقاً في المقصد الثالث (هل يتكيف الهواء بالضوء)
 أولاً وانما أوردته هنا لأن ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الطن متوقف على تكيف
 الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) أي شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا
 لون للهواء لكونه بسيطاً فلا يقبل الضوء لانقضاء شرطه ولما كان لقائهم أن يقول قد مر أن
 الضوء شرط لوجود اللون عند الحكم ولو كان للون شرط للضوء أيضاً لدار آجاب عنه
 بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر) ولدور دور معينة فلا امتناع) فيه ما
 عرفت من جور متاع الانكسار من الجبين (ويطه) أي يطل قول المانع (ما نرى
 في الصبح الأفق مصيئاً وما هو إلا الهواء تكيف بالضوء وقد يحاب عنه بأن ذلك للأجزاء
 البخارية المختلطة به) أي بالهواء (والكلام في الهواء الصرف) الخالي عن الأجزاء الدخانية
 والهبائية البخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة وورده لأمم الرارى بأنه يلزم
 من ذلك أن الهواء كلما كان أصغر كان الضوء الحاصل فيه قبل الصروع وبعد الغروب وفي
 أفتية الجدران أضعف وكلما كان البخار والعبارة فيه أكثر كان صوته أقوى لكن الأمر
 بالعكس وفتح على استضاءة الهواء بوجه آخر أيضاً هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء
 لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لأن الكواكب باقية على

(حسن جلي)

الحصرين لا يكون الا متشاهياً فمعنى السكينة لاصطلاحه والاصطلاح لاعتدال قول الانقسام
 (قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء) فان قلت معني ان يندم هذا مقصد على المقصد الثاني
 لانه مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظراً الى ان الاهتمام بالثاني أكثر
 (قوله ولدور دور معينة) به اندفع استدلال لأمم على ان الضوء ليس شرطاً لوجود اللون
 لاستدراجه لدور كما عرفت في المقصد الثاني من مقصد القسم الاول
 (قوله ورده لأمم الرارى) قال في شرح مقصد فيه ضعف لحوار ان يكون متوقف
 الأجزاء التي حد مخصوص اذا تجاوز اخذ الضوء في التعتان وحاصله انه يجوز ان يصره الاقراط كما
 يصره التعريض

ضوئها والحس لم يفعل على ذلك التقدير من ضوء أقوى يمنع من الاحساس بها (احتج
 الداع بأنه لو تكيف) الهواء به (لا حس به) أي بالهواء (كما يحس بالجدار المتكيف به)
 لكن الهواء لا يحس به أصلاً فلا يكون متكيفاً بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز أن
 يكون لآلوان شرطاً في الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافياً في رؤية
 التكيف بالضوء الضعيف (والهواء إما غير ملون) بالكفاية (وأما له لون ضئيف) جداً
 بحيث يكون لونه أضعف مما للماء والاحجار المشعة فلا يكون ذلك لآلوان كافياً في رؤية الهواء
 مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروط بالآلوان (المقصود الرابع) ان ثمة
 شيئاً غير الضوء يترق (أي يتلألأ) ولمع (على) بعض (الاجسام) المستنيرة (كأنه شيء
 فيض منها) أي من تلك الاجسام (ويكاد يسترلونها وهو) أعني ذلك شيء المترق
 (له) أي للجسم (أما لونه ويسمى) حينئذ (شعاعاً) كما للشمس من لئلاؤ وللمعان الداني
 (وأما من غيره ويسمى) حينئذ (بريقاً) كما للمرأة التي حاذت الشمس (ونسبة البريق الى
 الشعاع نسبة النور الى الضوء) في أن الشعاع والضوء ذين للجسم والبريق والنور مستفادان
 من غيره

النوع الثالث

من المحسوسات (المسموعات وهي الاصوات والحروف) التي هي كيفيات عارضة للاصوات

(حس حلي)

(قوله والحس لم يفعل الخ) قيل يجوز أن يكون في الحس الذي هو خلاف حوه الشمس محسوس تكيف
 بالصوت القوي فالحس يتعمل به وقد لم ير الكواكب فيه وحلته الكلام في الهواء الصوف كاسر وهذه
 الحجة لا تدل على استعداده بل على استعداده الهواء مطلقاً

(قوله كافي في رؤية التكيف بالصوت الضعيف) فان قلب الصوت الذي في الهواء ان كان في الضعف
 بحيث لا يرى كان الصوت الحاصل منه في وجه الارض يلى بأن لا يرى والتالي كاذب قنناً اجاب عنه
 لادم في المحصر ما نازم التالي لانا دا صرنا الى الحداد ابدى لا تقا به الشمس كما لا يرى فيه الا للون
 ولا نرى شيئاً من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه مقياسه ويمكن للجواب بجمع
 الملازمة فليتأمل

(قوله التي هي كيفيات عارضة للاصوات) مفهوم مما ذكره الشارح في تقسيم الموجود على رأي

(ومباحثه) في مباحث النوع الثالث (فإن القسم الأول في الصوت) قدمه على الحرف لكونه عروضاً له متقدماً عليه بالطبع (وفيه مقاصد الأول) أن الصوت وإن كان يدهى التصور كباثر المحسوسات إلا أنه (قد اشبهت عند بعضهم ماهيته بسببه) العريب أو البعيد (وهو) الصوت (هو التلويح) أي تموج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو الفرع أو القلع) مع أن هذين قد نزل له بعيد (والحق) كما أشربا إليه (له ماهيته بديهية) مستغنية عن التعريف وما يرة لما توهموه من التلويح محسوس باللمس ألا يرى أن الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتوجه فأسده وأنه قد يمرض من الرعد أن يدك الجبان وكثيراً ما يستعان على هدم الحصون العالية بأصوات البوقات والصوت ليس بموسماً في نفسه وأيضاً للتلويح حركة والصوت ليس كذلك وقرع تماسة والقلع نغريق وصوت ليس شيئاً منهما وإيضاً كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الأصوات بمبصر أصلاً (وسببه) أي سبب

(حسن حلي)

للتكلم في أول حواشي التحريك أن الحروف عند التكلم كقدمات موجودة حارة للأصوات ومن توانمها ولها حركتها سموع في الصوت ولم يتعرض للحرف ولا ينحى أنه لا يلائم مفاهيم فاتهم لا يجوزون قيام حركتها بل عرض قبل والصواب في تقرير الحروف أن الحروف عند التكلم غير موجودة في الأصوات فلا معنى لها في سموع في الصوت وأنت تحسب أن صوت هدم مدوة ومدة الحرف اللام من هذا الحرف بعيد كيف ولم يكن الحرف سموعاً لم يكن الالهة المركب من الحروف سموعاً أيضاً ولو قبل الحرف عند التكلم سموعاً فكيف كبقية مخصوصه ولو عدية فلا معنى لها في حصر سموع في نطاق الصوت إنما هذا ما سموعه بقيد أن كلام شرح التحرير لا يسعد هذا التقرير كما لا يخفى

(قوله) فإن للتلويح محسوس باللمس الخ) قال الشارح في بعض مصنفاته الحق أن محسوس باللمس هو ليس الخاص في الهواء - حال التلويح لأنه من غير مدركة وهو لا يبعد الحركة من شأنها أن تكون مصدرة نائياً فلا تكون من معنى التي تدرك القوة أو هيبة لا ما حول مدكرتم إنما هي حركة التحريك محسوس باللمس وهذا ليس كذلك فلا يكون من شأن حركته أن تكون مصدرة إلى ههنا كلامه (قوله) والصوت ليس كذلك) وقد اعراض عن طلب في حواشي حكمة العين يجوز أن يكون بعض الحركات صوتاً فما لا يلتفت إليه

(قوله) أيضاً كل منهما مبصر) في بعض النسخ منهما بصير انتهى وفي بعضها منها بصير الجماعة السكت شرح في حواشيه على التحرير أن كلا من القرع والقلع والتلويح محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية

الصوت (لقريب تموج الهواء وليس تموجه) هذا (حركة) انتقالية من هواء واحد
 بعينه (بن هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتموج الماء في
 الحوض اذا ألقى حجر في وسطه وانما جعل لتموج سبباً قريباً له لأنه متى حصل لتموج المذكور
 حصل الصوت واذا انتهى انتهى فانما نجد الصوت مستمراً باستمرار تموج الهواء الخارج من
 الخلق والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فإنه اذا سكن
 انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازي وأنت خير بأن الدوران لا يفيد الا
 الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على أن الدوران ههنا ليس بتمام وجوداً فلا يقدح في
 تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلأن ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت
 في بعض صور ما عدم فيه لتموج لا في جميعها فلا يفيد هذا أيضاً وقد يقال ان استقراء
 بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان لا يفيده الجزم بكون الصوت معلولاً لتموج
 الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل لمعية يستعان فيها بالحدس القوي

(حس جلي)

وان كانت النسخة الاولى موافقة لما ساحت المشرقية ثم ان المصدر نوع لتموج لا تموج لهواء له عدم الدوران
 الكافي للرؤية فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على أن لتموج ليس بصوت وبهذا الدليل أيضاً يسطر
 ما قبل من أن الصوت جسم وكذا يدل على موصوفة الجسم وهو ثباً دون الصوت

(قوله وسنة القريب تموج لهواء) قيل ان كل حدوث الصوت وسببه مشروط بظهوره فيمكن
 نفس الافلاك صوت ولو فرض م يمكن وصوله اليه لامتنع العمود من حرم التلك لكن يجب الى
 الاساطين من القدماء أنهم خلتوا بالافلاك أصواتاً عجبة ونضات غريبة يخرج من سماعها العقل ويتعجب
 منها الدهس وحكي عن فيثاغورس انه عرج سمعه الى العالم العلوي فسمع صفاء حورهم ثم سمع
 نغمات الافلاك واصوات حركاتهم ثم رجع الى استعمال تقوي التدبیر ورتب عيها لأركان والذرات
 وكل عدم الموسيقى الحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء
 والقرع والفلج كائن لحدوث وكذا اما نورد لآراء الأئمة للعلافة من غير تعرض لبيان العلل
 الا فيما يحتاج الى زيادة بيان

(قوله لتموج لهواء على وجه مخصوص) شارة الى دفع قوله ان الدوران ليس بتمام وجوداً
 وتخصيصه أنهم م يجمعوا سبب الصوت لتموج المطلق بل لتموج مخصوص بالحاصل سبب القرع والفلج

اصائب فلا تقوم حجة على انير مع كونها معلومة يقينا (وسبب التموج المذكور قلع عنيف)
 أي تفريق شديد (أو قلع عنيف) أي إمساك شديد ونجا كأننا سبيين للتموج (اذ بهما
 ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم) القارع أو المقروع (أي الجذتين) بصنف
 (وينقاد له) أي لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التموج المذكور
 وهكذا تتصادم الاهوية وتموج (الي أن تنهي) إلى هواء لا يبعد للتموج فيقطع هناك
 الصوت ولا يعتمد (كالخبر المرمي في) وسط (الماء) فظهر أن كل واحد من القرع
 والقلع لتموج الهواء وإن كان التموج العربي شدا أبسطا من التموج اقلبي وذكر بعضهم
 أن الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدة على سطح الارض اذا كان الصوت ملاحقا

(حسن جلي)

وقوله مع كونه معلومة يقينا إشارة الى دفع قوله لا يفيد الا الظن والمشتبه مما بسبب فيها البين فافهم
 (قوله دهما يغلب الهواء الخ) بمقتضى ان يكون يذهب لغناه والكه مشاة من فوق من الانعلاص
 وهو الخروج ويقتضى ان يكون بالقرب والاه اوجده ثم محدد انقلاب الهواء من بعض مسلك القارع
 ليس علة مستمرة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل تمام القارع لا معروغ مع عدم الصوت حيثه من
 الدية انقلابه من تمام المسافة والحدود انقلاب الهواء الملاصق لمصح مروع معناه في حصول التموج
 السبب للصوت كما دل عليه السابق

(قوله فاعنده على سطح الارض الخ) فان قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج بهما على هيئة
 مخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة أحسن حائما على الارض والاخر في حاد السماء قد
 لدليل عليه انك اذا صوتت في موضع من الارض وفرسا ان مسوى ما يقع اليه صوتك من كل جانب
 نصف فترسخ فلهواء المتموج من حولك على هيئة دائرة قطرها فترسخ مركزها في موضعك ولا
 شك ان منتهى ما يقع اليه الصوت من جهة العلو ما يجدي رأسك نصف فترسخ أيضا فهو كل الهواء
 المتموج كاسطوانة مستديرة يكون أنصافا حاد الذي بين السماء دائرة قطرها فترسخ مركزها ما يجدي
 تلك الدائرة وأحسن كذلك لان المعد بيتك ومن محيطه تلك الدائرة أريد من نصف فترسخ واما قلنا
 انه أريد منه لان الخط الوصل بينك وبين مركز تلك الدائرة الذي فرضه بعد ما يجدي رأسك
 نصف فترسخ وتر زاوية حادة والخط الوصل في محيطها وتر زاوية قائمة وقد تقرر في موضعه ونحقق
 بالتحليل الصادق ان وتر القائمة أطول من وتر الحادة فتبين ان الهواء المتموج على هيئة مخروط كما
 ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاشي قوله واذا فرض صوت الخ فابتأمل

به ورأسه في السماء وإذا فرض الصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان متطابقان
قاعدتاها ومن هذا التصوير يعلم الاختلاف موضع وصول الصوت بحسب الجوانب وإنما
اعتبر العنف في القرع والقلم لأنك لو فرغت جسمًا كالصوف مثلاً فزعاً لينا أو قعته كذلك
لم يوجد هناك صوت قيل ونادى لم يجدوها سبيل للصوت استدار حتى يصحكون للمروح
ولو وصل إلى السامعة سبباً للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناءً على أن القرع وصول
والقلم لا وصول وهما آيات فلا يجوز كونهما سببين للصوت لأنه زائد في ورد ذلك بأن للمروح
أن كان آتياً فقد جعله سبباً للصوت ثماني وركب زمانياً فقد جعلوا القرع والقلم
لآيين سبباً له فجعل لآني سبباً للزمانى لازم على كل تقدير ولا محذور فيه إذا لم يكن
السبب عنه نعمة أو جرأة أخيراً منها فلا يلزم حينئذ أن يكون زمان موجوداً في الآن
هو المقصد الثاني في الصوت كمية قائمة بالهواء يحملها الهواء (في الصياح) فيسمع الصوت
لوصله إلى السامعة (لا لتعلق حاسة السمع به) في بالصوت مع كونه بعيداً عن الحاسة
(كالرني) فانه يرى مع بعده عن الباصرة لأجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود أن
لاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصياح لا بمعنى أن الهواء

(حسن حل)

(قوله فلا يجوز كونهما سبباً للصوت) لا ريب قال صاحب المحائف فيه بحث أد لا يسم أن
الصوت زمانى لأن بعض الحروف التي كما ينبغي مع صوت ولا ينبغي عيب ارتفاعها من من
الحرف عارض للصوت لا حصة

(قوله أو حرفة) أخرها (قبل لا شبه أن كلامي لوصول واللا وصول جزء أخير لعل التوضيح
فاد كان آتياً يلزم أن يكون الجزء الآخر آتياً وهو صوت وهو سامع ليس بحرفة غير
الحرفية مع كونه آتياً متداً لانه لا يمتد في ذلك الجزء الآتى والمعروف زمانى معنى التوضيح
أما أن يكون آتياً زائداً للحرف ثابتاً في الهواء عن الآتى مع أن الذي من المحذور على تقدير
توسط الزمانى إنما يلزم إذا جاز ذلك الآتى منه ثم لم يتوسط الزمانى أو حرفة أخيراً وهو مجموع
[قوله وصوله إلى السامعة] ذكره نصيباً عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة السمع

(قوله يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصياح) اعترض عليه صاحب المحائف بأن
بدرك أن صوت المؤذن عند هبوب الريح يبل عن جهته في خلافه وذلك ضربه يرى يعرفه كل أحد
والشجرية ومن الله يوم ضربه من الهواء الحامل لك الصوت ما وصل إلى صياحه ونحن وقتئذ في

واحد بعينه يتوج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك
لهواء المتكيف بالصوت يتوج ويتكيف بالصوت أيضاً وهكذا الى أن يتوج ويتكيف
به لهواء ركد في الصماخ فتدركه السامعة حينئذ ونما قلنا أن الاحساس بالصوت يتوقف
على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السامع (لوجوده لأول من وضع فيه في طرف أنبوبة)
طويلة (و) وضع (طرفها لاخر في صماخ نسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك
الانسان (دون غيره) من الحاصرين ون كانوا قرب لي المنكلم من ذلك الانسان (وما
هو الا الحصرها) أي ليس اذكروا من سماعه للصوت دون غيره الا الحصر الانبوبة (الهواء
الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار وتوصل الى صماخ المير) فلا يصل لا الى صماخ
ذلك الانسان فلا يسمعه لاهو (الثاني انه) معنى الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرب في
صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة نهب الريح اليها يسمع صوته وإن كان بعيداً
ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد وما ذلك الا لأن الريح تنهب
الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على أن سماع الصوت يتوقف على
وصول حاملة الى قوة السمع (الذات انه) أي سماع الصوت (بتأخر عن سببه) عن سبب
الصوت (تأخر آ زماناً فان شاهد ضرب الفأس على الخشب (مر) بعيداً يسمع صوته) الذي

(حسن جلي)

موضع لا يقع فيه حق يقال به صرفه عن جهة من كان خارجاً عن ذلك للموضع صرله الريح عن جهتها
فقد سمع صوتاً مع عدم وصول الهواء الحامل له الى الصماخ الى صماخه وبه نظر لان تشوش سماع
بصوت حينئذ يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخه اذ لو لم يكن الاحساس متوقفاً على ذلك
الوصول لما تشوش صوته والثاني باطل بالتجربة فكذلك المتقدم

[قوله وما هو الا حصرها] خ [قديراً لا يجوز ان يكون ذلك سمع الانبوبة ان يشعق حاسة السمع
ببصوت الذي في داخلها كما يسمع حاسة مصر من رؤيته ما في داخلها د كان فيه شيء مرفق ه لا يبعد
توقف الاحساس بالوصول على وصول الهواء الحامل الى الصماخ على ان لا يسمع عدم وصول الهواء الى
صماخ الحاصرين ويوجب ان لا يسمع يسمع لجوار توقفه على شرط حر

(قوله وان تساويا في مسافة البعد) ثابرة الى دفع عراس صاحب الصماخ بجوار ان يكون عدم
سماع لعدم الصوت عن جهة سماع حينئذ لان لا يكون له بعيد لا يدرك يكون له حد كما في الابصار
فاذا حاوز المدركة ذلك الحد لا يدرك

(قوله يسمع صوته الذي يسمعها الا الحصر) في تحت لان وجود الصوت اذ كان مع الحصر

يوجد معه بالتحلف (بعد ذلك برمان بتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو إلا لسلك الهواء الحائل له في تلك المسافة) حتى يصل الى صماخه و عترض عليه الامام الرازي بأن الوجود التام لرجعة في الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد لا صا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما (احتج) هو على صيغة المبني لمفعول أي حنج الخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حائله الى الحاسة (بأنه لسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجيوب أيضا ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشك محسوس لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) أي في الجدار المذكور ومناذره الضيقة في العاية (بأيضا على شكله) الذي بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها الى الحاسة (بما لا يعقل) فلو كان السماع موقفا على الوصول لم ينصور ههنا سماع أصلا (فلا شرطه بقاؤه على كميته) أي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المنفرع على الفجج (ولا بعد أن

(حسن بجلي)

الذي هو المرع الا في بزمه ان يكون الآي عنة نمة لازمة في أو جزء منها مشتملا له ليعود الاشكال السابق اللهم الا ان يريد بعبارة عما هو في حكمها بسبب فيه الرمن المتحد وكذا من عدم التحلف (قوله وما هو لا لسلك) اعترض عليه صاحب المصنف بخوار ان يكون عدم السماع وقت الصبر لبعد الصوت وقلة عن حد السماع فاذا وصل حده سمع ثم لو ثبت ان السماع قد يتأخر عن مشاهدة ضرب النفس سواء كان على حد السماع ثم لا يدفع لسكن الشئ عسير ثم انه يرد ان يقبل لم لا يجوز ان يكون ذلك لبعد تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب آخر دون توسط سلوك الهواء فتأمل

(قوله وان عرس كونه محيط بجميع الجيوب) اشارة الى دفع اعتراض صاحب المصنف (واراد على طاهر عبارة المصنف وهو ان يجوز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر لا من سائر الصيقات في الجدار ووجه الدفع طاهر فان قال لا سلم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار فثبت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجيوب المشتمل على المنفذ الصيقة والتجربة شاهد بسماع الصوت من وراءه ثم وعدمت لسماع عدم السماع لدلتها على ان الحواس كلما كان منه أكثر كان السماع أصعب وقد كانت أكثر كان أقوى فتأمل

(قوله ولا بعد ان بعد في مسافة الخ) فهو الهواء المكثف في الجدار الصلب واصلا الى السامعة

بنفذ (الهواء) (في المنافذ) الضيقة (متكبها) أي بالكيفية التي هي للصوت المخصوص (وإطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص أراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به أنه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستقبيا لشكاه على حاله وربما يحتاج على عدم توقف الاحساس على الوصول بأن الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد أن يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها اليها وفساده ظاهر مما صورناه في كيفية الوصول وقد يحتاج عليه أيضاً بأن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد أو متعدد فلي لا يلزم أن لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثاني يجب أن يسمعها السامع الواحد مراراً كثيرة وبحاجب بأن الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز أن يكون واحداً ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز أن يكون السامع مشروطاً بالوصول أول مرة فيكون شرط السامع فيها بعد ما متتفياً **﴿ المقصد الثالث ﴾** لصوت موجود في الخارج (أي في خارج الصمغ) لا أنه إنما يحصل

(حسن جلي)

من وان فرض مما فرس فيه الاسوية ههنا دون هود في الاسوية واصوب الى الحصرين مع تحقق السمع الصغيرة في كل منهما يستعنى فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع في خارج لاسوية ويسمع من وراء الجدار محيط بجميع الجوانب وان فرس الصوتان متساويين في العلوان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعي ضغطاً قوياً وعند تحقق هذا الضغط يخرج من الطرف الآخر للانبوبة وأما في الجدار المذكور فلا مخرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فيبطل

(قوله أراد به تكيفه بكيفيته المعينة) وقد يجوز ردة حقيقة الشكل ويمنع الاحتياج الى ذاته في السمع بناء على أنه من المعدات

(قوله مما صورناه في كيفية الخ) اذ قد ظهر مما صورناه في أول هذا المقصد ان تكيف الهواء يخرج لان الهواء الاول المكيف بعينه ينتقل الى الصمغ بل الهواء الجاور له تكيف بذات تلك الكيفية وهكذا التي ان ينهي حيث يدبحور ان يكون هواء مكيفاً بحرف صامت وبعد هواء آخر مكيف بحرف آخر مسد الى الصمغ فلا يلزم وجود حرف صامت فرس فلا محذور

(قوله الصوت موجود في الخارج) هما سكتة ينبغي ان يسه عيهم وهي ان الصاهر ان الموجود من الصوت في الخارج أمر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة أيضاً ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السبيل وان لم يصرحوا بذلك في الصوت وذلك لان دليلهم على

في الصياح) على ما توهم بعضهم من أن لتفوح لشيء من الفروع أو انماح إذ وصل له
لهواء المجاور للصياح حدث في ههنا لهواء بسبب تفوحه الصوت ولا وجود له في
لهواء المتعرج الخارج عن الصياح (ولا) أي وإن لم يكن الصوت موجوداً في الخارج
بل في داخل الصياح فقط (لم ندرك حينه) أصلاً لأنه لما لم يوجد إلا في دخله لم
ندركه إلا في تلك الحالة التي لا تؤثر لهجرة معها فوجب أن لا ندرك في الصوت من أي
جهة وصل إليها (كما أن اليد لما كانت تمس شيء حيث تلفاه) ويصل فذلك الشيء إليها
(لا في مسافة لم يتميز) عندما يمس اليد (جزءه) أي جهة فذلك الشيء الملموس ولم ندر
أنه من أي جهة أننا لنكتنا ندرك في بعض الاوقات جهات بصوات فوجب أن يكون
الصوت موجوداً قبل الوصول إلى الساحة وأن يكون مدركاً ههنا أيضاً لتتميز جهته وليس
يأزم أن يكون حينئذ بعيداً عننا في ما تقدم من أن لا احساس بالصوت مشروط بوصول

(حسن جلي)

من الوجود من الحركة مثلاً أمر بسيط غير متقدم هو أنه لو انقسم لامتنع اجتماع آخره في الوجود
ولا كان قاراً وما يمتنع اجتماع آخراته في وجود لا يكون موجوداً بالصورة فيبره أن لا يكون
موجوداً في الخارج وهو باطل بالضرورة. وهذا البرهان يجري في لانه من استبالة صوتاً كان أو غيره
فبره القبول يكون أو حشود من الصوت أمراً بسيطاً غير متقدم، لا شك به مستمر لأنه لما كان
متولاً لتفوح الهواء الذي هو حركة محسوسة حاصلة من قرع أو قل محسوسين وكاتب الحركة
مستمرة كان معنونه أيضاً مستمراً بحسب استمرارها هذا فنصع تفوحه به من الصوت الحاصل فيه وإذا
دعى تفوحه إلى تفوح هواء آخر عذره حصل صوت آخر وهم حراً إلى انقضاء لتفوحات وليس
الصوت الحاصل في التفوح الذي هو الصوت الأول الحاصل في التفوح الأول ولا يزم انتقال العزم
(قوله كما أن اليد لما كانت تلمس الخ) فيه أن عدم درك جهة لموس كلياً ممنوع من ندرك جهة
ريح الحادة عند هبوبها عليه وإن ادعى هذا حجتاً لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح في بعض مصنفاته
هذا الاشكال لا يصح المعلن لأن قوله كما أن اليد الخ للتوضيح لا للاستدلال ولا لصار تمثيلاً بفيد بعض
والمسئلة عسبة وفيه نظر لأن الملازمة المذكورة في أصل الاستدلال وما ذكر في بيانه ممنوع حينئذ
والله أدراك جهة لموس جيد مع أن القلم حيث تدنو منه لا يصار لبعضه والحق أن
حتماً دراهم الجهة تكون تفوح في الاسوية الخارجية مدأ الحالة يصير عند ذلك إلا أن من غير أن
يكون هناك صوت قائم وإن كان لا يجوز عن بعد وقد اعترف بأن مسئلة معينة يطلب فيها يقين
(قوله وليس يبرهن أن يكون حينئذ الخ) أي ليس يزم في ادراك الجهة أن يكون الصوت حين

لهواء الحامل له الينا بل يجوز أن يكون قريباً منا جداً فيكون واصلاً الينا إذ لم نرد بالوصول حقيقة بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب (ولذلك) أي ولأن الصوت موجود في خارج الصياخ (تميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) إذ لولا أن لاصوات موجودة في خارج الاصمغة ومعرفة حيث هي من الامكنة لما أمكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثاني لا يقتضيه على ادراك الصوت في مكانه القريب أو البعيد من السامع يتألف نظهره شترائط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعنى انما قد علمنا أن هذا الادراك انما يحصل أولاً بفرع الهواء المنموح لجويف الصياخ ولذلك يصل من البعد في زمن أطول لكن بمجرد دراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصياخ لا يحصل لنا الشعور بالجبهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتنعيم الأثر الوارد من حيث ورد وتبع ما بقي منه في الهواء لدى هو في المسافة التي فيها ورد قال والحاصل أن عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فدرك الصوت لدى فيه عند الصياخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجبهة ثم انما بعد ذلك نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدؤ وروده فان كان بقي منه شيء متأداً أدركناه الى حيث ينقطع وينتهي وحسبنا ندرك الورد ومورده وما بقي منه موجود وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة أمواجه وضغطها وان لم يبق في المسافة أثر يذنبها على المبدأ لم نعلم من قدر البعد لا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من أعالي الجوف وبين دوى الرحي التي هي أقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا ترأها وبعد أحدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان قانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدهما وبعد الآخر قال الامام

(حسن حلق)

ادراكه المنقضى الى ادراك جهته بعيداً لان ادراكه حال فربه بعيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيداً في نفس الامر فليتنامل
 (قوله يسألي نظاهره لشترائط الاحساس بالوصول) سواء حل على الوصول حقيقة أو ما يدعوله وما في حكمه من اقرب حداً وذلك لئلالة عن ان الوصول البعيد يدرك حيث هو وانما قال نظاهره لا يمكن ان يقال الوصول شرط احساس البعيد عارضي التمتع كما أشار اليه بقوله كلام صاحب المعنى
 (قوله الا يقدر ما بقي) لا حاجة لي جملة استثناء منقطعة لان الشيء أولاً بقده الأثر المنبئ على امتداد لا مطلق بقائه الأثر فتأمل

الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو أنه هب أن السامع يتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع أصلاً واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلًا في تلك الجهة مدركاً له فبقي أن يكون مدركه الصوت لذى في تلك الجهة لا من حيث أنه في تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة أصلاً وضعفه ظاهر فان الصوت اذا أدرك في جهة علم أنه في تلك الجهة وإن لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلًا فيها مما يدرك بالسمع لا ترى أن الرنحة اذا أدركت من جسم علم أنها فيه وإن لم يكن الجسم ولا كون الرنحة فيه حاصلة مما يدرك بالشئ (لا يقال إنما ندركها لانوجه منها) أي إنما ندرك جهة الصوت لان الهواء الفارغ للصباح توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و) تميز بين القريب والبعيد (لان أثر القريب أقوى) من أثر البعيد فان القرع مثلاً اذا كان قريباً كان الأثر الحادث عنه أقوى من لأثر الحادث من البعيد فذلك امتياز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب أو بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني (لا) نجيب عن الاول أن من سده أي أن من سده (حدى أذنيه) التي تكون في جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالآخرى عرف الجهة) وه لم أن الصوت إنما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك أن الموج لا يصل الى غير المسدودة لا بالانعطاف فيكون الهواء الفارغ واصلاً الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون درك جهته بسبب توجه الهواء الفارغ منها (و) نجيب (عن الثاني أنه) أي أن السامع (يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب) فبطل

(حس جسي)

(قوله لا نجيب عن الاول) قيل هو كلام على السند ونجيب من المحصر في قوله عما ندركها للتوجه يدل على مساوئه للسمع وت خبر من ذلك المحصر أصلي كما يدل عليه قسوس الشارح لا لان الصوت موجود فيها ولا يدل على مساوئه للسمع ويؤيده ما ذكره الكاظمي في شرح المحصر وأوردته الشارح في حواشي حكمة العين فلا تعرض ما عليه حيث قال ولعلنا أن يسمع انحصار سبب ادراك الجهة في اللذ كورين حتي يلزم من بطلان أحدهما تعيين الآخر

ماتوهم من أن القريب هو الأقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشته علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد محملين في القوة وجب أن تتردد ونجوز أن يكون أحدهما قريباً ولا آخر بعيداً أو يكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لالتماثلهما في نفسيهما قوة وضعفا وليس الأمر كذلك هو المقصد الرابع الهواء في التموح لحامل للصوت (إذا صادم) جسماً (امس كجبل وجدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدر دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيئته) لأن ذلك الجسم يقاومه ويصرفه إلى خاف ويكون شكله في التموح باليد على هيئته (كالكرة المرمية إلى الخائط) المقام لها فتنبو الكرة عنه إلى خاف (رجع) جواب إذا أي رجع ذلك (الهواء القهقري فيحدث) في الهواء المصادم راجع (صوت) شبه بالاول وهو الصدى (المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقام وبعد) (فرعان) على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر ان الصدى) أي سبب الصدى (تموج هواء جديد لارجوع الهواء الاول) وذلك لأن الهواء دائم على لوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم التموح منه جسماً يقاومه ويرده إلى حال لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموح الذي كان حاصله بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبه بالتموج الاول فهذا التموح الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب لصدى الشبيه بالصوت الاول وكما أن التموح الاول كان يصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في الموح الثاني الذي كان ابتداءه عند انتهاء الاول وقد يظن أن الهواء

(حسن جواب)

(قوله والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدر دون الجبل) قيل لكن الحق اعتد به فيهما معاً لأن الجبل إذا لم يكن آماس تصادم بعض أجزائه قبل وبعض آخر ثم بعد فبمعير التماس الاول لا يكون التموح الثاني شبه بالاول وما حله ما يكون سبباً لاشتراط علاقه في الجدر يكون سبباً لاشتراطه في الجبل فاما ان لا يشترط في شيء منهما ولا يشترط فيهما معاً فبنيهما بحث ذكره في الضعيف وهو ان قد يسمع الصدى في الصحراء حالها على بعد حدة فرائخ أو أكثر ولا يمكن وصول تموج اليه والا يسمع صوتاً من عليه فالاشارة عدم اشتراط العاكس في الصدى كما ذكره الامة (قوله ورجع ذلك الخ) هذا متمم من رجع أي رجع ذلك الجسم لامس الهواء بمصادمته وقوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار

المصادم يرجع متصفاً بتوجه الاول بعينه فيعمل ذلك الصوت الاول الى السامع ألا ترى
 ان الصدى يكون على صفته وهيبته وهذا وان كان محتملاً الا ان الاول هو الظاهر والفرع
 (الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قل امام الرزى لاشبه ذلك لانه اذا
 تموج هواء عن مكان لا بد ان يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلط فيكون
 تموج الهواء الآخر سبباً للصدى وانت خبير بان هذا اما يتم اذا كان الصدى حادثاً من
 انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحاصل للصوت لامن رجوع الهواء الخامس
 له بسبب مصادمته لما يقاومه على أحد الوجهين كما مر آنفاً (لكن لا يحس به) في الصدى
 (اما لقرب المسافة بين الصوت وما كسبه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين
 بحيث يقوي الحس على ادراك تباينهما (فلا يميز بينهما) أي بين الصوت وصداه المعجز الحس
 من التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والعيال المس
 الصقيلة جداً (واما لان العاكس لا يكون صلباً ملمس فيكون) الهواء الراجع بسبب مقاومة
 العاكس المذكور (كالكرة) التي (ترى الى شيء لين) فلا يكون نبوها عنه الا مع ضعف
 (فيكون رجوعه) أي رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفاً) فلا يحدث هناك الا صدى
 ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما
 اذا لم يشترط ذلك كما لم من كلام الامام فيقال كما ذكره فلا يسمع الصدى ما اقرب
 زمانين كما مر واما لا يتناثر كما في الصحراء (واذلك) أي ولما ذكرناه من حال الصدى
 (كان صوت المنى في الصحراء ضعيف منه في المسغعات) اذ ليس السبب في هذا الا ان
 الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى ويتصاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس
 معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى ولا يوجد فيها على القول
 باشتراط العاكس

﴿ القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد ﴾

أربعة (المقصد الاول عرفه) أي الحرف (بن سينا بأنه كيفية) أي هيئة وصفة (تعرض

(قوله أي هيئة وصفة) فسر كيفية بما يتناول طوب نحوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنها
 قوله تيمراً في المسموع واعلم ان كون الحرف هبرة عن تلك الكيفية اعراضه للصوت اما هو عند الشيخ

للصوت بها) أى بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والنقل
 تميزا في المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله) نمرص
 للصوت أراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الان للزمان ليتناول الحروف
 الآتية) وهذا اشارته الى ما ذكره الامام الرزى من أن التعريف المذكور لا يتناول
 الحروف الصوامت كالهاء والطاء ولذل فانها لا توجد الا في الآن لدى هو بداية زمان
 الصوت أو نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب أن يكون موجودا
 مع المروض وهذه الحروف الآتية لا توجد مع الصوت الذى هو زماني قال ويمكن
 أن يجاب عنه بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يسمى أن
 عروض الذي الشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز أن
 يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع
 الاشكال (و) قوله (مثله في الحدة والنقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) أى لزبرة
 (والنقل) أى الهمزة فلهما و كانا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك
 الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخرية فيه
 في الحدة ولا بالنقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (يميز في المسموع ليخرج الهمزة) التي
 تظهر من تسريب الهمزة بعض الى جانب الالف وبمعنى الى الهم مع انطباق الشفتين
 (والبحوحة) التي هي غلط الصوت الخارج من الحلق فان لحنه والبعوحة سوء كائنا ما بين
 أو غير مدين صفتان عارضتان للصوت يميز بهما عما يشاركه في الحدة والنقل لكهما ليسا
 مسموعتين فلا يكون لتمييز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما)

(حسن جلي)

وعند جمع من عتق الحروف هو الصوت المروض للكيفية المذكورة والاشارة مطلقا لها مجموع
 العارض والمروض كما صرح به البعض وسيتبين اليه التام في باب
 (قوله عن صوت آخر مثله في الحدة والنقل) امر من الصوت الآخر هو الذي لا يكون مكيما
 الكيفية التي في الصوت الاول والاخرى لو اريد يمكن ان يتصور به مرتين بحيث لا يختلف الحدة
 والنقل فيهما فلا يصح ان يراد لامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحدة والنقل كما قيل
 (قوله من حيث هو مسموع) اشارة الى دفع اعتراض السيد الصرقي الذي اشار اليه صاحب

كطول الصوت وقصره وكونه طيباً وغير طيب فإن هذه الأمور ليست مسموعة أيضاً
أما الطول والقصر فلائهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع إضافة ولا شيء منهما
بسموع وإن كان يتضمن ههنا المسموع فإن الطول إنما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت
حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بسموع وأما كون
لصوت طيباً أي ملائماً للطبع أو غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان
لا مسموعان (إذ قد تختلف) هذه الأمور أعني لئمة والبعوضة ونحوهما (والمسموع واحد
وقد تشدد والمسموع مختلف) وذلك لأن هذه الأمور وإن كانت عارضة للصوت المسموع

(حسن جلي)

المقاصد أيضاً وهو أنه لا دلالة لقولنا غير في المسموع على أن يكون مائة التميز مسموعاً أم لو قيل تميز
بالمسموع لصح ما ذكر ووجه الدفع أن تميز المسموع من حيث هو مسموع إنما هو بأن يكون ما به
الامتياز مسموعاً كما سيظهر من كلامه

(قوله فلائهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع إضافة) قد نقلنا شارح في مساحت الكم
لصل عن مساحت المشرقية معنى كونها من أحدهما لكن أي يستقيم إذا جعل معروضهما موجود
في الخارج وإنما إذا جعل الموجود من الصوت في الخارج أمراً بسيطاً غير مبهم على قياس ما قيل في
الحركة ودرمان فلا بد أن يكون العلول والقصر الثمان بالصوت الممتد على معروضه الصدري ولا يكونان
من الكميات المأخوذة في الخارج عند هذا المعروف وغيره من الملامح

[قوله وإن كان يتضمن ههنا المسموع فإن العلول الخ] الداهر من سياق كلامه أن ضمير يتضمن
إذا كان على صيغة العلول يرجع إلى الطول ويختص به يرجع إلى كل من الكميات المحضة والمأخوذة
مع الإضافة وأراد بقوله ههنا حيث كان معروضهما الصوت فإن الكلام فيه ويؤيده قول الأمرى نعم كل
منهما يتضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المصنوع من قوله فإن الطول الخ أن تضمنها المسموع إنما هو في
صوره العلول وأن ضمير فإن يتضمن ههنا ليس على معناه المتعارف في المنطق إذ ليس المسموع ههنا حرة
مدلول العلول بل معروضه وإن القصر أيضاً يتضمن ههنا المسموع وإن كان المراد تضمن معروضه تحقيق
في القصر أيضاً لكون الصوت زمناً البتة فلا وجه وجباً للتخصيص اللهم إلا أن يسي الكلام على تبادر
ذلك من العلول دون القصر وهذا التبادر كما لا ينكر

(قوله فهما مطبوعان) ذكر في حاشية الشرح أن ملائمة الصوت وعدمه مدركان بالقوة أو الهم
لأنهما من المعاني الحسية المتعلقة بالمحسوسات وكأن شارح أنه عدمهما ههنا مطبوعين نصراً إلى أن أدرك
الواحدة لهما يتدخل من الطبع

الا أنها في نفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فإن اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم أن الحكم بأن الفنة والبحوكة والجهارة والحفاية ليست مسموعة منظورة وإن الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المروض والعارض وهذا أنسب بما بحث العربية قال المصنف (وباحتمال فاهية الحرف أوضح من ذلك) الذي ذكر في تعريفها لما مر من أن الاحساس بالجرثيات أقوى في إعادة المعرفة بما هيئات المحسوسات من تعريفاتها بالأقوال الشارحة إذ لا يمكن لنا أن نعرفها إلا بإضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها وكأن المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها (المقصد الثاني) الحروف تنقسم من وجوه الأول (أن الحروف (أما مصونة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين) وهي الألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من إشباع ما قبلها من الحركات عارضة لها فإن القسم مجانس للواو والفتحة للألف والكسر للياء (وما صامتة وهي ما سواها) أي ما سوي الحروف

(حس حلي)

(قوله وهذا ألصق بحس العربية) قال رحمه الله لأن محبوب العلوم العربية يقولون الكلمة مركبة من الحرف ويقولون للكلمة صوت كذا فيلزم أن الحرف عندهم مجموع المد والعارض والعارض الصوت فقط ما صح منهم ذلك والحاصل أن إطلاق الصوت على الكلمة لمركب من الحرف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت بخلاف تسمية للعارض باسم المروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية لكل اسم الجزء ومن الثاني أنسب ومما ذكرنا يظهر أن كون الحرف عبارة عن نفس المروض أنسب بذلك القول من المذهبين الآخرين إذ لا يخفى في ذلك الإطلاق على هذا التقدير أصلا

(قوله أما مصونة الخ) إنما سميت مصونة لانحصارها عند الصوت وسمي مدحها صوتا لعدم اقتضاء ذلك

(قوله إذا كانت ساكنة متولدة) أن اعتبر هذا الشرط بالنسبة إلى الثلاثة فإيراد الألف أهم من المتحركة والساكنة ولا يلزم يظهر فائدة الشرط بالنسبة إليها من إيراد من تولد حصوله في المقام باعتبار الإشباع فلا ينافي كونها من أصول الكلمات

المان كورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصونة فانها لا تكون
 لاساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع
 كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابعة عليه فتحة واسلاق اسم الف على الهزمة
 بالاشتراك الف على واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد
 يكون صامتا بأن يكون متحركا أو ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه في الوجه (الثاني)
 في الحروف (امازمانية صرفه) كالحروف المصونة (كالفاء والقاف) والسين والشين فان
 المصونة زمانية صرفه (كالحروف المصونة) (كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصونة
 زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرهما
 يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية أيضا (واما آنية صرفه كالهاء
 والطاء) والذل وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها أصلا فانها لا توجد الا في آخر
 زمان حيس النفس كما في لفظ نبت وقرط وولد أو في أوله كما في رب وط رب ودول
 أو في آن يتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوت في أو ساط الكلمات فهي بالنسبة إلى
 الصوت كالقطة ولأن بالنسبة إلى الخط والزمان كما نبت عليه وتسميتها بالحروف أولى من
 تسمية غيرها لانها طرف الصوت والحروف هو الطرف (واما آنية شبه الزمانية وهي ان تنوارد
 فراد آنية مرارا فبظن انها فرد واحد زمني كالراء والحاء) فان الغالب على الظن ان لراء التي في
 آخر الدار مثلا رأت متوالية كل واحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيياز

(حسن جلي)

(قوله واسلاق اسم الف على الهزمة بالاشتراك) اعلم ان الهزمة كما تحصل من تحريك الالف في
 أول الامر كذلك تحصل بتعديد المصونات إلى عينه فان تسمية تعديد المصونات إلى الهزمة بالاستقراء وليست
 من الامارات انما توجد من الانقباض المتصفي لخروج الهواء الداخلي المحتج في الرئة ولذلك الاقداس
 حده محصور لا يمكن الزيادة عليه والا يخرج كل ما جتمع في الرئة من ذلك الهواء ومن الاسان فاذا
 انتهى اخراج الهواء إلى ذلك الحد وقعت الطبيعة عن إيجاد الصوت واقطع النفس وهناك يخرج الهزمة
 (قوله وكالفاء والقاف) في كون نقاف من ارمائية المصرفة فبعد من الصاهر ان آنية صرفه فتأمل
 (قوله من الغالب على الظن انها زمانية) قيل اذا كانت هي يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فللغالب ان
 يحزم بانها زمانية لاعلة الظن ويمكن أن يقال ذلك الامكان أيضا معنون فهاذا مثلاً غلبة الظن انما ذكر
 (قوله الا ان الحس لا يشعر بامتيياز أزمنتها) اضافة الازمنة إلى تلك الحروف مع انها آنية باعتبار

ازمنتها فيظنها حرفاً واحداً زمانياً وكذا الحال في الحاء والطاء والوجه (الثالث انها) أي
الحروف (امثلة) لا اختلاف بينها بذواتها ولا بموارضها المسماة بالحركة والسكون
(كاليائين الساكنين) أو المتحركين بنوع واحد من الحركة (أو متخالفه) اما (بالدت)
والحقيقة (كالباء والميم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين أو متحركتين
بحركتين متماثلتين أو مختلفتين (أو بالمرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفقتان في
الحقيقة ومختلفتان بسبب المارض الذي هو الحركة والسكون (المقصد الثالث) في أنه
(هل يمكن الابتداء بالساكن) الحرف اما متحرك أو ساكن ولا نفي بذلك حلول الحركة
والسكون في الحرف لانها بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نفي بكونه متحركاً ان
يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقيب مصوت محصور من المصونات الثلاثة
وبكونه ساكناً ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيب شيء من تلك المصونات اذا عرفت
هذا فقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفاً مصوناً لم يمكن الابتداء به اما الخلاف في
الابتداء بالساكن الصامت (قد منعه) أي امكان الابتداء به (قوم للتجربة) أي زعموا أن
التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من حرب ذلك من نفسه علم أنه لا يمكنه ان
يتبدى في نطقه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء به بالمصوت بلافق في ذلك بينهما
لاشترك السكون الذي هو المانع بينهما (وجوزوا حروناً لان ذلك) أي عدم جواز الابتداء
بالساكن (ربما يختص بلغة كالعربية) فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز
فيها ذلك لالانه ممنوع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على حجة من الاحكام والرصانة وفي
الابتداء بالساكن نوع لكثرة وبشاعة ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه

(حسن جوي)

كونها رتبة معروضاتها

(قوله ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على متحرك) ولذا كان الاصل عندهم في كل كلمة متصرفه
أن تكون من ثلاثة أحرف لان الحرف الاول متحرك والثاني ساكن والثالث ساكن في الوقف وبينها
معرفة فكرهما وقدر بوابهما ذلك ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لا يحتاج الى معدل آخر
لانه حار عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسطه تحقق للفرقة بينه وبين شيء من طرفيه
ويستلزم الحركة الابتدائية فمن الحركة المتوسطة فالفرق بين السكون وبينها شدة منه وبين

بلا شبهة (ويجوز) أي الابتداء بالساكن (في) لمة (أخرى) كما في اللغة الخوارزمية مثلاً
 (فأنا نرى في المخارج اخلافاً كثيراً) ألا نرى أن بعض الناس يقدر على لفظ بجميع
 الحروف المتخلفة المعتبرة في اللغات بأسرها ومنهم من لا يقدر إلا على بعضها متفاوتة
 بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن ألسنتهم المخصوصة فلا يقوم
 حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة ناشأ من ذورها بأنها مدات حاصلة
 من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ اللفظ لذلك لا لكونها
 ساكنة (المقصود أربع) في أنه (هل يمكن الجمع بين الساكنين أما صامت مدغم)
 في مثله (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (خاطر) جمعها (أفاناً وأما الصامتان) أو صامت
 غير مدغم قبله مصوت (بجوره) أي جمعها (قوم كما كما في الوقف على الثلاثي الساكن
 لاوسط) كزبد وعمر (ل) جوزو أيضاً جمع (ساكنين) صامتين (قبلها مصوت)
 فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال في الفارسية كارد) وكوشت (ومنهم من منه
 وجعل ثمة) أي فيما ذكرنا من الصور (حركة مختصة) خفية جداً لا يحس بها على ما ينبغي
 فيظن أنه اجتمع هناك ساكنان أو أكثر وما اجتمع ساكنين مصوتين أو صامت مدغم
 مصوت فلا نزع في مناعه قال الامام الرازي الحركات ابداء المصوتات أما أولاً فلأن
 هذه المصوتات قابلة للزيادة والقصصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في
 التقصصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء وثم ثانياً فلأن الحركات لو لم

(حسن جلي)

المتوسطة ويؤكده أنه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل صرف من الملأ فيستلزم بالسكون
 فوقه فيستلزمه دائماً ان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح المحصن
 (قوله قال الامام الرازي الخ) هذا الكلام وكذا أكثر ما ذكر في مساحت اسموعات مقول من
 المتخصص وشرحه

[قوله (لا هذه الحركات) قيد ان أريد أن تلك الحروف تخرج عن حقيقة عند وصولها الى طرف
 التقصصان صحيح الحكم يكون الطرف التقصص هو الحركة الخمسة بلا شذاع، لكن نتيجة أن الطرف
 التقصص حينئذ لا يكون كالزبد وعمر صريفة وان أريد أنها لا تخرج عن حقيقة فلا بد من عدم الاشباع
 مع تلك الحركات ووقيل لا يكون الطرف التقصص محض تلك الحركات بلا شذاع فلا بدت بعضيتها
 لها وأجيب تارة باختيار الاول ومع وجود كون الطرف التقصص على حد براند وتارة باختيار الثاني

لكن ابعاض المصونات لما حصلت المصونات بتعديدها فان حركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك أن تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاً له لكن الحسن شاهد بمحصل المصونات بمجرد تعديد الحركات ثم ان اوسع المصونات باعتبار افتتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو وثالثها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات دخلة في المصونات فذلك انقسم المصونة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة قال ولحرف الصامت سابق على الحركة لو حيز * الاول أن الصامت البسيط حقيقة وحساً آتياً والحركة زمنية والآتي متقدم على الزمان فذا يوجد في الآن الذي هو أول زمان وجود الشيء كان سابقاً علي ما يحدث فيه وقد يقال جاز أن يكون حدوث الحرف الآتي في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لغيره من دليل .

(حسن جاي)

ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات المجردة عن الاشباع من افراد المصونة أصلاً لا ينقسم المصونة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الآن ولوسم وجود اعتبار الاشباع ثم الاستدلال أصلاً لان الحركات مأخوذة من الاشباع العاين ، قال تمام لما هي الدقصة لتلك الحروف كما أن بعض ما هي تلك الحركات فصلاً ويرد عن الجواب الاول أن الحروف المذكورة اذا خرجت عن حقيقتها عند اوصول الى الطرف الدقيق وتوحد الحركات لم تثبت كقول الحركات ابعاض الحروف الا ما يبين أن وسوطه الى ذلك الطرف ثم جاء جزء منها مع فضاء أجراه آخر وفيه المصادرة وبه يدفع الوجه الاول من الجواب الثاني أصلاً ، وماله التزام خروج الحروف التي دعي بمصبة الحركات منها عن حقيقتها المخصوصة وأي فائدة لامتلاص المصونة يسمى لعدم على تلك الحركات وأما الوجه الثاني منه ففيه أن كون الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع قبلاً أو كثيراً أو امثله ولو ثبت لم ينجح الى اعتبار جاب التفصيص كما لا ينبغي لتأمل

(قوله فان الحركة اذا كانت محسوسة) هذا بين الامارة وقوله الحسن ان سماعنا الذي واعرض على هذا الوجه بان حصول المصونة بتعديد الحركات حسية فلو دون مخالفة لا يدل على كون الحركة متممة بمصاهم (قوله وثالثها الضمة الخ) هذا الذي ذكره من التمثل وطاعة فاعلم ان هو يعمد الى الحرف حسية وأما بالقياس الى الامارة فقد يختلف ذلك بحسب اختلاف كذا في شرح المحسن (قوله حقيقة وحساً آتياً) احتراز عن البسيط حساً لاحتمال كراه (قوله والحركة زمنية) قد مر أن معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن أن يوجد عقبها مصوت مخصوص من المصونات لزمنية الحركة بموعة فلا بد له من دليل (قوله وقد يقال حار الخ) قد يجاب بدعوى الضرورة اوجعية في أن الحرف ليس بعد الحركة

الثاني أن الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان التكلم بالحركة مستغنياً عن التكلم بالحرف لأن السابق غني عن المسبوق المحاح اليه والتالي باطل لانا نجد من أنفسنا وجدانا ضرورياً أنه لا يمكن التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بأنه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز أن لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدن معا على أنا نقول جاز أن يكون السابق مستقبلاً للمسبوق بحيث يمنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يهم أيضاً بطلان ما قيل من أن الابتداء بالصامت الساكن جائز والاتوقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج إلى ذلك المتقدم وهو محال

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) الإدركة بالقوة الذئقة ونما آخرها من البصرات والسموعات لما مر من أن الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملوسات بناء على أن أهم الاحساسات للحيوان المعتدي هو للمس لذي يختز به عما يضره وينسده مزاجه ثم

(حسن جلي)

[قوله واعترض الخ] قد بحثنا به « علم بطلان تقدم الحركة على الحرف بانصرورة الوحدةانية والمدر من أن الصامت آتى والحركة زمانية والآتي يستحيل وجوده مع الزمان معية زمانية استحالة وجودها بتلك المعية

[قوله وبهذا يعلم أيضاً بطلان الخ] وجه البطلان أنه ما نأت تقدم الحرف على الحركة بل حور معينهما حو أن يكون من قبل الشرط متعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وأيضاً ما حار تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت المتأخر المحتاج إلى ذلك التقدم فإن تأخر المصوت متى لدور اد لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه به امتدعي لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم إمكان لا ابتداء الساكن أن يكون المصوت متقدماً على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه أن الصامت لا يحصل إلا مع المصوت ولا استعانة فيه ونما ذكرنا يظهر أن المراد بالمصوت في قوله والا توقف الصامت المتقدم على المصوت انقصور على الحركة لا ممدود الذي هو أحد الحروف الثلاثة كيف ولا يلزم من امتناع لا ابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لأن الحركة كما مر هي كون الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقبه إحدى الحروف المصوتية لا كونه بحيث يوجد عقبه البتة هكذا يجب أن يفهم المقام

الذوق الذي يستعين به على ما يفتن به ويحفظ به اعتداله فكان رديفاً له وأيضاً ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدي الحس اليها وهو الرطوبة اللعابية وأيضاً قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بأن يرد على النفس أثر اللمسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله أثر ذوقي أيضاً فلا يميز أحدهما عن الآخر (وهي الطعوم وفيها) أى وفي الطعوم « مقصدان » الاول أصولها أى بسائطها (تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة) وذلك لان العلم لا بد له من عامل هو الحرارة أو البرودة والكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما وإلى هذا أشار بقوله (لاف الفاعل اما حار أو بارد أو معتدل والقابل اما لطيف أو كثيف أو معتدل) واذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصل أقسام تسعة فتقسم الطعوم بحسبها أيضاً واعترض عليه بأن انحصار الماعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو فاعلة لطم

(حسن جلي)

[قوله لكان رديفاً] لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وناسخ له لانه موصوفه وكان ما يحفظ الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفاً لما يحفظ نفس المزاج
[قوله ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدي الحس اليها] أى مع انه مشروط بحس القوة لذائقة للذوق مشروط أيضاً بلحسها باللمس آخر حاد للذوق وهو الرطوبة اللعابية وكان المقصود من هذه الصيغة مع افادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع ما يقال ان المسموعات أيضاً اشترط فيها اللمس فاجاب بأن في امدوقات مسين وفي المسموعات لمساً واحداً وهو لمس الصلاح الموهو انتموج او اصله اليه
[قوله حصل اقسام تسعة فيقسم الطعوم بحسبها] ولقد جمعا بعض المصلا في ثلاث ابيات فارسية مع الاشارة الى قال كل منها وقاعه على اللف والنشر اترتب حيث قال
نيز تلح است ونيك شور اكبر • در لطيف وكثيف ووسط حار
آورد نرنى وعصوت وقض • كبر برودت يدان سه كرد ديار
دسم وحلو وفتح شود آرى • معتدل رايدان سه به شدكار
[قوله غير محصورة] قل رحمه الله عدم الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بأن يكون كل حرارة تعرض في الشدة بتصور أخرى فوقها وكذا البرودة حقيق ولا فهو مبالغة في الكثرة

بسيط على حدة فلا يتحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التهمة
والعشرة وأيضا الخيار والقرع والخنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس
من التهمة المذكورة وأيضا لاختلاف بالشدة والضعف ان التضي الاختلاف النوعي
فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والمقصودة نوعا واحدا اذ لا اختلاف
بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض طاهرا لسان وحده والعفص يقبض
طاهره وباطنه معا وأيضا حدوث الطعوم انتسعه على تلك الوجوه المحصورة لم يعم عليه
رهان ولا اشارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان
المصنف ذكر في كيفية لحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه
دقل (فالحار) أي الحرارة كما هو المشهور في الكتب أو الامر الحار كما يتبادر من العبارة
فان الماعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلائها في افعالها (يفعل كيفية غير
ملائمة) للاجسام التي ندر كها (ذمن شأنه التفريق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث
تفرقا ولا شك ان التعريق حاله غير ملائمة للاجسام فذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير
الحرارة غير ملائمة على حسب الفريق الحاصل من تأثيرها كما أشار إليه بقوله (ففي
الكثيف) أي فيفعل الحار في له ابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في الغاية وهي المارة)
فانها أبغض الطعوم وابعداها عن الملازمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك
لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما) يعني ان القابل اذا كان كثيفا

(حسن جلي)

(قوله وأيضا الخيار والقرع والخنطة النية) قد يحاط عنه بان طعم هذه الامور راجع الى أحد الأنواع
لنسعة اسكن انصم فيها الى الكيفية لدوقية كيفية سية لا يبر الحس بينهم، فيتحيل أن طعمها معبر الأنواع
النسعة وليس كذلك في الحقيقة وسبحه تحميه

(قوله الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات الخ) هي الحدوث بمناسبات المذكورة تأمل
لان الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة في الكثيف كيفية غير ملائمة للجسم الذي هو محلها فان يكون هذه
الكيفية مارة غير ملائمة للنسبة في الذنقوهو تعتبر في كيفية الحدوث تأثيرات هذه الموعلى وبوالواسطة
في الجسم الذي هو محل الثقة كان طهر فيها الا أن كلامه في بيان تأثيرات البرودة لا يلائم كما لا يخفى
(قوله أي الحرارة) اما على حذف النصف أو اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بحرارة هي
عنها كما مر بطرء في بحث الوجود أو يكون من قبيل اطلاق اسم الداعلى على المصدر

قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فنجتمع حينئذ أجزاء الحرارة وتنفرد تفرقاً عظيمًا لأن الحرارة المجتمعة أشد تأثيراً فيكون أثرها أقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملازمة (و) بفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة أيضاً إلا أنها تكون في عدم الملازمة (دونه) أي دون ما ذكر أولاً (وهي) أي تلك الكيفية الحادثة اللطيف (الحارفة) إذ تفرق تفرقاً صغيراً لكنه يكون نصاً يعني أن القابل إذا كان لطيفاً لم يقاوم الماعل الخارج ولم يمنعه من النفوذ فيه فيعوض في أجزائه فيصعب التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفرق صغيراً فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وأن تكون دون المرادة في عدم الملازمة (و) بفعل حار في القابل (المتعدل) ملوحة وهي بينهما أي بين الحرارة والحارفة في عدم الملازمة لأن مقاومة المتعدل للحرارة أقل من مقاومة الكثيف وأكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفرق فيه متوسطاً بين العظم والصغر فلا محالة من أن تكون الكيفية الحادثة في المتعدل أضعف من المرادة في عدم الملازمة وأقوى فيه من الحارفة (ولذلك) أي ولأن الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرارة والحارفة (تميل) الملوحة (إلى) المرادة مرة وإلى الحارفة أخرى أي يكون صم المسالخ نارة قريباً من المرادة بحيث يتوهم أنه مرة وتارة قريباً من حارفة بحيث يجبل أنه حريف (وتحقيقه) أي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (أنه) إذ أخذ لطيف الرماد المر وخالط بدماء وطبيع حصيات الملوحة) وهذا ما قيل من أن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية فيسيلة لطم أو عديمته. أجزاء أرضية محترقة بإسرة المزاج مرة لطم مخالطة باعتدال فإن الأجزاء الأرضية

(حسن جاني)

(قوله فيكون أثرها أقوى) قيل عليه الحرارة المجتمعة وإن كانت أشد تأثيراً إلا أن كثافة القابل يمنع بعض التأثير والحرارة الغير المجتمعة الأجزاء وإن كان تأثيرها أقل من تأثير المجتمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التأثير مثل منعه فيكون الأثر في الأول أقوى على مر (قوله لكنه يكون عاصماً) لا يظهر أن هذا السكوة عاصم لأنه دليل كون التفرق صغيراً كما فهم من سياق كلام الشارح أيضاً وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الفائق (قوله وتحقيقه الخ) قيل اللزوم من هذا التحقيق تأخر الملوحة عن المرادة لا تقدمها على المرادة حتى يظهر كون الملوحة متوسطة بينهما فتأمل (قوله فإن الأجزاء الأرضية) تعليل لاشتراط الاعتدال

إذا كثرت أمريت ومن هذا السبب تولد لأملاح ونصير المياه مائعاً وقد يصنع الملح من الرماد والقلوي والنورة وغير ذلك بأن يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينمقد مائعاً أو يترك حتى ينمقد بنفسه (والبارد يفعل) كالخار (كيفية غير ملائمة إذ من شأنه التكثيف) الذي لا يلائم الأجسام أيضاً لكن عدم ملائمته أقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق أشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة توسط التكثيف ثم إن هذه الكيفيات أيضاً مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف وإليه الإشارة بقوله (ففي التكثيف) أي فيفعل البارد في لقابل التكثيف (عقوصة لانه يتصاعف التكثيف) يعني أن التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ أجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيراً عظيماً ويكثفه تكثيفاً بلغياً متصاعفاً فيحدث فيه العقوصة التي تقرب من المارة في المنافرة (و) يفعل البارد (في) القابل (للاطيف حوضة) لأن اللطيف لا ينام لبرودة فينفذ في أعماقه ويكثفه تكثيفاً أقل بكثير مما في القابل لتكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها أقل من عدم

(حسن حـ)

(قوله أي أن التكثيف ح) لا يعني عليك انتهاء مثل الدبل المذكور في الفرق بين القابل للتكثيف واللاطيف في الحرارة

(قوله أي الدبل لاطيف حوضة) اعترض عليه بعض الأصول من المصير وكذا الذين رآه يعمض الحرارة الصعبة دون البرودة وأجاب أن فاعل الحوضة ببرودة غير شديدة قد كان جسمه يبدأ البرودة يكسر الحرارة الصعبة شدة فيجعل البرودة البر شديدة حوضة ومن هنا من فعل الحرارة الصعبة وليس كذلك وادعم أن الشبغ في مباحث الاحلاط من القانون جعل فعل الحوضة الحرارة في موضع آخر البرودة فيها ناقص وأجاب عنه بعض انفصلاء أن الشبغ وإن جعل الحرارة في بحث الاخلالط فاعله الحوضة في اسم الحامض لكنها فاعله لا أولاً وبالذات بل بالعرض فلا يه فقص كون البرودة فاعله لا أولاً وبالذات وتحقيقه أن الاسم العلوي كما يصير حامضاً لعلته في عرب به وهو السوداء الحامض فقد يصير أيضاً حامضاً بسبب أسر يحدث في نفسه وهو أن يمر من اسم العلوي بمر من لمانر العصارات من العليان أولاً بسبب الحرارة الغربية ثم التجمد ثانياً بسبب استيلاء البرد فالحرارة الغربية موجبة للعيان وتحويل الحرارة العريزية وحدها إلى نفسها بسبب الحوضة ثم البرد استولى بسبب من الأسباب يوجب الحوضة ويكون الحرارة فاعله للحوضة بالعرض لا أولاً وبالذات وبهذا استولى البرد الخارجي على اسم العلوي بمحضه

ملاءمة لمفوضة بكثير أيضاً وهي المحموضة وإلى ما ذكرنا أشار بقوله (لأنه) أي الفاعل
 البارد (يكتف) القابل للطيف (برده ويقوص) فيه (مطافئه) أي بسبب لطافته
 فيصنف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) أي عدم ملاءمة لطعم الحادث في ذلك
 القابل للطيف (بين بين) ولا يخفى عليك أن الصواب تبدلتهما أقل كما أشرنا إليه
 (ولذلك) أي ولأن المحموضة تحدث من فعل بارد في اللطيف (كان المرء الغفص) لشدة
 برده وكثافته (كلما ازداد مائة) ولطافة وتعديل قابلاً لاسحاح الشمس المنضج (ازداد
 حموضة) يفعل البارد (في) العاقل (المعدل قبضاً وهو) في عدم الملاءمة (دون المفوضة)
 وفوق المحموضة لأن تكثيف البرودة في المعتدل من تكثيفها في الكثيف وأكثر من
 تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو
 القبض وكونه في عدم الملاءمة فوق المحموضة صهراً وأما كونه في ذلك دون المفوضة قاله
 أشار بقوله (إذا الغفص يقبض ما من لسان وصهره) مما يففر الطبع عنه نفرة
 شديدة (والقابض يقبض صهره فقط) ولا تكون أدمرة عنه في تلك العاية (والمعتدل)
 الذي هو بين الحار والبارد (يفعل فعلاً ملائماً) وذلك لأنه لا يفرق نفرة شديداً ولا يكتف
 أيضاً تكثيفاً فويابل يفعل فعلاً بين بين يحدث منه ضم الملائم (وهو) أي ما يحدث
 من فعله (في) العاقل (الكثيف الحلاوة) وذلك (شدة المقاومة) بين القابل والكثيف
 والفاعل المعتدل فيجتمع أجزاء الماعل ويؤثر تأثيراً تاماً ملائماً جدد هو بين التفريق
 والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملاءمة أعني الحلاوة التي هي أشد
 الطعوم ملاءمة للامزجة المعتدلة ولذا واشباهها عند القوى الدافعة (و) هو (في اللطيف
 لدسومة أقله المقاومة) بين القابل اللطيف والماعل المعتدل فتنفذ أجزاء الفاعل فيه ويفعل
 فعلاً ضميهاً ملائماً (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة ملائمة) هي لدسومة (و) هو (في) القابل
 (المعتدل النفاهة) وذلك لأن القوة المعتدلة يجب أن يكون تأثيرها في القابل المعتدل أقل

(حسن جلي)

(قوله وذلك فإن شر العص) انميدل في معنى أشرط ولذلك جاز دخول الماء في الماعل بطيروه
 قوله تعالى لا يبالف قریش الى قوله فليصدوا

من تأثيرها في الكثيف وأكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب أن يحصل هناك كيفية ملائمة هي أضعف من الحلاوة وأقوى من لدسومة لا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة إلا بحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) أي تأثير القابل المعتدل في القوة لدثته (لإعادته ولا بكيفيته) أي طعمه (فلا يحصل به) أي بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فإنها وإن كانت ضعيفة إلا أن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وإن لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر أن التفاهة طعم فوق لدسومة ودون الحلاوة إلا أنها غير محسوسة احساساً متعبر (ويقال لتفاهة لدم الطعم) كما في الأجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بها هذه التهمة يسمى تفاهاً ومسيخاً (و) يقال أيضاً (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافته أجزائه فلا يتخلل منه) أي من ذلك الجسم (ما يتخلل الرطوبة) لأنه (لغلبة) أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة للدراك بالقوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (ماد احتيل في تحايله أحسن منه) بطعم قوي حاد (كما يزعم) أي يحمل الصبر ربحاً وأجره صبراً (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وهذه حسية هذا وقد نوه بعضهم أن المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال ونما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الإمام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم أن المعدود فيها هو التهمة النيرة الحقيقية فإنها طعم بسيط ورد عليه بأن هذا بطله ما ذكره من اجتماع المرة والتفاهة في الهندباء

(حسن جلي)

(قوله ومسيخ) المبيخ من اللحم ما لا حياء له
(قوله وأجره صبراً) الصبرة تتوالد وكما في بعض النسخ لأنه تفصيل لقوله ربحاً وأجره صبراً عن الشارح
(قوله من اجتماع المرات) قال رحمه الله تعالى يعني أن الهندباء قد وجد فيه التفاهة من غير احتياض
هو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها هو التهمة العبر الحقيقية التي تكون في مثل الصفر وأطلقوها على التفاهة التي في الهندباء وهما بحث وهو أن المبهوم من كلام الشارح أن مذكوره من اجتماع الحرارة والتفاهة في الهندباء بطل القول أن المعدود من الطعوم هو التفاهة بمعنى الثالث ولا بطل القول بأنه التفاهة بمعنى الثاني والظاهر أنه بطله أيضاً بل القول به المعنى الأول أيضاً لا يجتمع وجود طعم مخصوص أنه الطعوم نسيها ولا احساس مع مخصوص أنه احساس طعم ما فالتفاهة المعدودة من

وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرفة ثم الحرارة ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر . مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة وبدل أيضاً على تأخر الملوحة عن الحرارة في السخونة أن البورق والمانع المر أسخن من الملح المأكول وأبرد الطعوم العفوسة ثم القبض ثم الخوصة فإن الفواكه التي تحبو تكون أولاً عفوسة شديدة البرد فإذا اعتدلت قليلاً قليلاً بأسخن الشمس ملت إلى القبض ثم إلى الخوصة ثم تنتقل إلى الحلاوة والحامض وإن كان من برد من العص لكنه في الأغلب أكثر تبريداً منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم أن كون الحريف أقوى على التحليل لا يدل على أنه أسخن من المر لجواز أن يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لأجل لطافته واعتراضه بأن الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض القناء والخيار والعسل حار حار وزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من لادهان كذلك وأجابوا بأن غلبة البرد على المر أو الدسم وغلبة الحرارة على الحلو أو الدسم إما لتركيب الحامل من أجسام مختلفة الطعوم وإما لعارض أو رتبة ذلك وتخصيله إلى الكتب الطبية (مائة صمد انتهى هذه) الطعوم المذكورة (هي الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (ما بحسب التركيب) في انقوله بل بين أجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فإنها إذا ركبت حسن من المجموع اعظم

(حسن حتى)

لطعوم على أي معنى حمل من الأجهيز بهذه هذه هي دكره من الاجتماع ثم و حمل على المعنى الأول لم يرد ذلك لكنه معنى بمراد لمصنف بمراده وذكره وليس بذكره في كتب الطعوم كما قلنا من الشارح أيضاً فقام ويمكن أن يقال على تقدير أن لا يكون وجه الاشتكان الذي نقلنا شرحه من عنه رحمه الله تعالى أن صير عليه في قوله ورد عليه راجع إلى كل واحد من النوعين المذكورين (قوله وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرفة) صمد مسبق من بيان كيفية حدوث أراميد ربحي ن احرارة أسخن الطعوم فاقوله هنا يناهيه لكن سيرده الآن (توله ثم تنتقل إلى الحلاوة) قيل ينبغي أن لا يجوز الاشتغال في الحلاوة بعد الخوصة لما تقرر من أن حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة اسخن الشمس صديقاً وله حصل الخوصة قبلها بل صدر الطيف بسبب الاعتدال قليلاً قليلاً بالاسخن وقد يحتمل بأنه أكثر سخونة الشمس بعد الخوصة قل ما يهي الجسم عند التمهيد واسكتيف فيه فصار قابلاً للحلاوة وهذا غير شرح لا يوجب وقال ثم تنتقل يذكر الاشتغال ولم يذكر في القبض والخوصة

واحد مركب من تلك البسائط (والا بحسب تركيب لاسباب) المقتضية للطعوم المتعددة
فانه اذ اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد ونقضى كل واحد منها فيه طعما من تلك البسائط
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين
كثرة غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفهم بعض) من
الطعوم فعلا (بالمرض) لابلدات (فيظن) ذلك (قصا) على ما ذكرناه من كيفية حدوث
الطعوم من العاقل والعاقل المذكورين (كما ان لافيون) مثلا (مع مرورنه برده تبريدا
عظيما) فيتحيل انه بارد فينقض به ما ذكرناه من ان فاعل الحرارة هو الحرارة لكنه تحيل
فاسد كما بينه بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) أي الافيون (بحرارة) وتسخينه
(يبسط الروح) ويحمله ايضا اذ من شأن الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذ
تحال بعض من الروح الحامل للحرارة العريضة وانبسط بمعه الباقي (حتى يخلو مركزها)
أي مركز الروح فانه يجوز تأنيته (فيحصل بالمرض منه) أي من الافيون (تبريد) فانه
لما ازال المسخن عاد اجزاء السدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريده فربما ابريد ليس
فملا للافيون حتى يلزم كونه بارد بل هو من فاعل آخر زل عنه لافيون بحرارة ما كان
يتمعه من فعله فلا نقض أصلا ولنسكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تفعلك في مواضع
عديدة (فن) الطعوم (المركبة مائة اسم) على خمسة (نحو الدشاعة) مركبة (من حرارة
وقبض كما في الخفض) بسم الصاد لاولى ونحوها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور
بتداوي به (و) نحو (الزعوفة) المركبة (من ملوحة ومرارة كما في السبعة) والشجة ومن
الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحارفة في العسل
المطبوخ وكالمركب من المرارة والحارفة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والنعاهة
في الهندباء كما مر قال الامام الرضى هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية وتخييلية يشبه
أن يقال ان هذه الطعوم لما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بمضها لمسا ايضا
فيتركب من الكيفية الطامية والتأثير اللمسي ثم واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك
لواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه أن يكون طعم من الطعوم يصعبه في
بعض المواضع تفريق وسخن فيسمى حمة ذلك حرفة وطعم آخر يصعبه تفريق من غير
سخن فيسمى ذلك المجموع حوضة وطعم آخر يصعبه تكثيف وتخفيف فيسمى ذلك

المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ أن الطعوم المذكورة حقائق متعددة
منكثرة في أنفسها بل يجوز أن يكون تمدد حقائقها مبنياً على هذا التخيل وقد أجل المصنف
هذا المعنى في قوله (وربما ينضم إليها) أي إلى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما)
أي بين الكيفية الطمعية والكيفية للمسية (بصير) مجموعهما (كظم وحده) متميز عن
سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفرق وحرارة) مع طم من الطعوم (فيطن) مجموع ذلك
(حرارة أو) كاجتماع (تكثيف وتنجيف) مع طم من الطعوم (فيطن) مجموع ذلك
(عفوصة) وإذا كان هذا محتملاً بل واقعاً في بعض الصور فإذا يؤمننا أن تكون الحرارة
والمفوضة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته أنها طمان حقيقيان لا
شبهة إلا أنه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض الموضع «النوع الخامس» من الكميات
المحسوسة (في المشعومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (الا من وجوه)
ثلاثة (الاول) باعتبار الملاءمة ولما قاله فيقال (اللائم طيب والمنافر متى) الثاني بحسب
ما يقارنها من طم كما بقل رائحة حلوة أو رائحة (حادة) الثالث بالاضافة إلى محلها كرائحة
الورد والتفاح وأنواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة
كراتب الطعوم وغيرها

﴿ الفصل الثاني ﴾

من الفصول الأربعة التي هي في أقسام الكميات (في الكميات النفسانية) أي مختصة بذوات
الأنفس من الأجسام العنصرية فتبيل المراد الأنفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن

(قوله أي مختصة بذوات الخ) التبيد بالعنصرية يؤهم عدم وجودها في ذوات الأهل التي ليست من
الأجسام العنصرية وليس كذلك لوجود بعضها في الأجسام الفلكية أيضاً لكون حركاتها إرادية فالأولي
تركها وترك العريخ المذكور بقوله فتبيل الخ وإن يراد بالأهل ما يسود النفوس الفلكية أيضاً كما هو
الظاهر والله يشير عبارة الشدة حيث قال والتي تعلق بذوات الأنفس فهي التي تسمى ملكات وحالات
وعاية التوجيه أن يقال التقييد المذكور ليس بالمتحصن بل ببيان أن الاختصاص إنما هو بالقياس إلى بعض
الأجسام العنصرية

(قوله من الأجسام العنصرية) لأن عموم بغير الكميات لم يتم تعبر بالسبب إلى الفلك ليس فيه
شيء من الكميات المحسوسة نسب أن يلاحظ الخصوص أيضاً بالسبب إلى العنصرية

تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا ينبغي أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للوجوب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على أن القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية أيضاً فإن الصفة وما يقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيبرد ذلك عليك في مباحثهما (فإن كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لا يزول عنه أصلاً أو يعسر زوالها (سميت ملكة والالا) أي وإن لم تكن راسخة فيه (سميت حالاً) لقبولها التغير والزول بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) مفارق لا يفصل (فإن الحال بعينه يصير ملكة بالتدريج) ألا ترى أن

(قوله وعلى هذا) يشعر هذا اللفظ باختصاص عدم الانحلال بزيادة الانس الحيوانية مع أنه على القول الذي نصاً متحقق فالصواب ما ذكر بين عدم الانحلال عن القولين أو ترس قوله وعلى هذا من يعمل قوله فلا ينبغي من جهة كلام القائل

(قوله كالحياة والعلم الخ) ولو ببعض التعابير على ما سيظهر لك من مباحثها (قوله والمجردات) ثبوت مسوي أهم من الحياة والقدرة والارادة للمجردات على العصور عند مشيئة محل بحث

(قوله على أن القائل ج) من المتكلم القائل بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لا يجعلها دخلة في الكيف لا يقرر في محله أن المنقسم هذه إلى الطاهر والعرض مسوي الواجب وصفه وكذا الحكم على القول المشهور بحمل علم الواحد وانعزلات من دأبهما وما على ما حذر الشرح في الاشارات من أن علم الواحد وانعزلات حصوله في الصاهر وحوله نحو الكيف

(قوله سميت ملكة) من الملك بمعنى القوة

(قوله حالاً) من التحول بمعنى التغير

(قوله بعارض) وهو الرشح وعدمه وإن كان كونه عارضاً يذهب لانه من إلى المحل والذاتي

(قوله والاختلاف بينهما بعارض) من العارض بعينه يصير ملكة) قيل فيه بحث لأن الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين ولا شئ أن في الملكة شدة والفعال ضعفاً فيكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى هـ عندهم فكيف يقد الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص تارة يصير حالاً وتارة يصير ملكة وأجاب عنه الشارح في بعض مصنفاته بأن مقتضى الاختلاف نوعاً هو الشدة والضعف في حصول الكلي في جريانها وصدق عليها أي ما هو قسم من التشكيك لافي ثبوت لحياتيات موضوعاتها والمحصل هنا هو الثاني لا الأول فتأمل

الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا وإذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما أن الشخص الواحد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد فرد منها على موضوعها بأن يزول عنه فرد ويقبض فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه (وهي) أي الكيفيات النفسانية (أيضا) كالكيفيات العموسة (أنواع) خمسة كثيرة المباحث فذكر أولا الحياه ثم العلم ثم الإرادة ثم القدرة ثم بقية الكميات المعنوية من اللغة والالم وغيرهما

لا يكون حصوله زائعا الى غير م يتعرض لدليته بقوله فان الحاله بعينها الخ شبهه على المذهب بعض جزئياته في الشقاء وليس افتراق الحب والملكة افراد نوعين تحت جنس من الاعراض بينهما ليس الا بحال النسبة الى المتغير وزمان المتغير وهذا حاصل اعتراض لا حصول داخلة في طبيعة الشيء ولا أيضا يجب أن يكون بين الحب والملكة انية من الشخص بل يجوز أن يكون بينهما انية من شخص واحد بحسب زمانيه كالصبي والرجل فانه ليس يجب أن يكون الصبي شخصا غير الرجل في ذاته وليس كان غيرا بالاعتبار من الشيء لدى هو حال ما ابتدأ بتحقيق أو تصعق ثم يستمر بعد في العلم اذا تقرر غير ما واضمحاضا شدا ازالته فيكون الشيء الواحد بعينه كالحالة صار ملكة اسهي ما قبل ان لا اختلاف بالشدة والضعف يقتضي لاختلاف النوع على ما تقرر عندنا من ثوابه أن ذلك من تقدير أن يكون الاختلاف في حصوله لجزئياته لاي حصوله في احد كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشي شرح حكمة العيون

(قوله كالكتابة) أراد مبدء تصوير الحروف بالخط وبه أن كونه في الله ليس شيئا واحدا بعينه بل بحث (قوله وكل ملكة الخ) أي مكتوبة على ما في الشقاء فلا يرد أن الملكات الحسية كمصنوعة الانبياء عليهم السلام ملكات ولم تكن حالا (قوله كانت حالا) اما بشخصه أو بنوعه

(قوله وانت تعلم الخ) اعترض على المصنف بان قوله من العيون بعينها يصير ملكة انما يشأت ادعى لو كانت كلية وليس كذلك وقد هرفت اندفاعه مما حرره (قوله أنواع خمسة) رد بالنوع أعم من الحقيقية والاعتبارية ولذا جعل بقية الكميات نوعا واحدا

(قوله وانت تعلم الخ) قيل هذا شبه على قصور في كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضي مطلقا مع أن ما ذكره في حيز التعليل لا يجري في بعض احوال

(النوع الاول في الحياة) قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستتعبة اياها (وفيها)
 أى في الحياة (مقاصد) ثلاثة هـ (الاول) في تعريفها (الحياة قوة تتبع) تلك القوة (اعتدال
 النوع) ومعنى ذلك ان كل نوع من أنواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب
 لآثاره والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتى
 تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من أنواع الحيونات تابعة لذلك المزاج المسمى
 بالاعتدال النوعى (وينبض منها) أى من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس
 والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه أنه اذا حصل فى مركب عنصري اعتدال نوعى
 يلحق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعث منها قوى أخرى أعنى الحواس
 الباطنة والظاهرة والقوى الحركية الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم
 فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لها عداها من القوى الموجودة فى الحيوان وقد
 يتوهم أن الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة أخرى
 مستتعبة لهذه القوى كما ذكرنا فذلك (قال ابن سينا) فى كليات القانون دفعا لهذا
 التوهم (انها) أى الحياة (عبر قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية) والتنمية (وبديل
 عليه) أى على التباين المذكور (انها) أى الحياة (توجد للمفوض) من لأعضاء

(قوله القوى الحيوانية) أى الموجودة فى الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد مبداء ال
 الإنسانية والصحيبة فانها هذا المعنى نفس الحياة
 [قوله وتجبى الخ] لا يبنى مفيه من الاحمال والتمسك ماى القانون انه كما يتولد من تكاثف
 الاخلاط محس مراح ماحوهر كثيف هو المصو أو جزء من المصو فقد يتولد من بخارية لاحلاط
 واحداها جوهر لطيف هو الروح وكما أن الكد معدن الاول كذلك القلب معدن الثاني وهذا الروح اذا
 حدث على مراجعته لدى بسعي أن يكون له استعداد لقبول قوة هي التي تعد الاعضاء كلها لقوى القوى
 الأخر الإنسانية وغيرها والقوى الإنسانية لا تحدث في الروح والاعضاء الا بعد حدوث هذه القوة
 [قوله فى كليات القانون] عبارة القانون وان تعين قوة من القوى الإنسانية ولم يتعطل بعد هذه

(قوله الحياة قوة تتبع اعتدال النوع) قال بعض الافضل الاقرب الى التحقيق أن الحياة فى حقت
 من الاعتدال النوعى ولهذا ذهب ابن سينا فى جميع كتبه العنكبوتية الى ان الاعتدال النوعى أو قوة
 الحس والحركة ولم ينحصر فى نية منها لقوة الحياة وذلك لأن آثار الحياة دائرة مع الاعتدال النوعى
 وقوى الحس والحركة وجودا وعدما ولم يكن دليل على وجود أمر آخر مقرون للمدار فالتحقيق يقتضى

(اذ هي المحافظة) في الحيوان (الأجزاء) العنصرية المتداخلة الى الانفكاك (عن) التعفن
 و (التفرق والبلى) ألا ترى أن العضو لميت تتسارع اليه هذه الامور (وليس له) أي للعضو
 المفلوج (قوة الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الخدر فانه أيضاً فقد في الحال قوة الحس
 والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة معبرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة
 والحركة واما معيارتها للقوى الطبيعية التي تنصرف في لاغذية فبدل عليها قوله (وتوجد)
 أي الحياة (في) العضو (الدليل) فانه لو لم يكن حياً لفسد بالتعفن والتفريق (مع عدم قوة

القوة فهو حي ألا ترى أن العضو المفلوج والعضو الخدر فقد في الحال قوة الحس والحركة بزاج فيه
 يعضه عن قبولها أو سدة عارضة بين الدماغ ومنه في الأعصاب المنسقة اليه وهو مع ذلك حي والعضو
 الذي يمرض له الموت فاقد للحس والحركة ويمرض له أيضاً ويضد فاداً في العضو المفلوج قوة تحمط
 حياته حتى اذا زان المانع قامت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعداً لتوئمتها بسبب صحة القوة
 الحيوانية وانما المانع هو الذي يعضه عن قبولها بالعض ولا كذلك العضو الميت شبي ولا يعضه في أن قوله
 وان بعض قوة من القوى النفسانية الخ وكذا التقييد قوله في الخلل والمعلم صريح في أن مقصوده
 بيان معيارتها لقوة الحس والحركة من حيث يصدر عنها الحس والحركة بالمعلم والاستدلال باختلاف
 الآثار على اختلاف القوى كما هو شأن العصب وأما احتمال أن يكون القوة واحدة وبخلاف الآثار
 بحسب الشروط والمواقع فتقام في القوى النفسانية والعنصرية أيضاً وهذا قال بعض شارحي القانون اعلم
 أن العضو الخدر امة فاقد للحس والحركة وبكاملها وأما توئمتها وكيف كان يصح الاستدلال
 على التماثل بين امة الحيوانية والقوة النفسانية وما قبل ان هذا التوئيم انما يدب على معيارتها للقوة
 اللامسة والمقصود بيان معيارتها لجميع القوى النفسانية قد دوع بأن معيارتها لاتي القوى النفسانية ظاهرة
 لعقداتها مع بقاء الحياة

(قوله في العضو الذال الخ) قيل ان في العضو له ال قوة التعديمية ووجوده لأن المتعلق أكثرى بحالته

أن يكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على معيارتها لقوى الحس والحركة يسي
 كونها ذاتين لها وليس دليل ولا شبهة يدب على أن الاعتدال ليس ذاتياً فالحق كونه عبارة عن نفس
 الاعتدال النوعي

(قوم ادعي المحافظة) قيل عليه ان الحافظ يحود ان يكون المراج الحاس أو تعلق النفس بالبدن
 يجب أن الكلام فيها يعتمد المراج الحاس الذي به قوام الحياة في الحيوان التام وغيره وفيه مع
 لانهم لا يعملون بالنفس الطاهر المحرر من مدافع الأفاعيل والحركات المختلفة ومبدأ الادراك والتحرر من الارادي
 (قوله في العضو الذال) يمكن ان يقال بوجوده عاذية مع التعديمية في العضو الذال لكن قوة
 التعديمين أقوى فلهذا هم يعبرون بالتغذية وقد يستدل على المماثلة بوجود قوة الحياة في الذات عندهم مع

انفذية) فيه (و) أيضا (في لبات قوة لتغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل وحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الأخرى فكانتا متعبرتين قطعا ومن ههنا نرى أن أجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة جنس القوى نفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الأطباء والافلاس من بينها قوة رابعة يدرك بها المقولات ويتوصل بها إلى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) مما ذكره ابن سينا (أنا لانسلم أن القوة) أي أن قوة الحس والحركة (مفقودة في) المضو (المفلوح) (و) أن قوة التغذية مفقودة في المضو (الدليل لجواز أن يكون العمل) أي الاحساس والحركة والتغذية (قد تخلف عنها) أي عن القوة الموجودة فيهما (لمانع) يمنعها عن فعلها

(قوله جنس القوى النفسية) وهي الحواس العشرة والقوى التي معدنها الدماغ وجنس القوى الطبيعية وهي قوة التمدية والتسمية التي معدنها السكند وقوة توبيد الثلج التي معدنها الالبيد وجنس القوى الحيوانية التي معدنها القلب وهي قوة الحياة والاطلاق الحس عليها أما للإردواج أو لاختلاف أنواعها بحسب اختلاف أنواع الحيوان

(قوله كما هو المشهور عند الافلاس) حلافة للفلاسفة في جنس القوى الحيوانية الدلائل بينها هي قوة الحس والحركة

سواء قوة استمدية ولتسمية فيه وفيه ان التوهم كون حياء الحيوان من قوة التمدية وهذا الدليل لا يخلو لحوار ان تكون حياء الملك مخالفة للتعرف لحياء الحيوان كما هو الظاهر

(قوله جنس القوى النفسية) أي القوى النفسية هي التمدية والحركة كما صرح به والنسبة إلى النفس الحيوانية أو إلى النفس الحقة لكونها في الانسان ككل منها في سائر الحيوانات والقوى الطبيعية قوة تمدية والتسمية ونحوهما والظاهر ان المراد بالقوى القيومية الحيوانية والجمع باعتبار المراد والمناسبة ما قبله قال في شرح المقاصد الاطباء يشنون حياء آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويحملونها عند القوى النفسية ثم ذكر استدلالهم على ثبوتها بقضية المنوح والدليل

[قوله لحوار ان يكون العمل قد تخلف عنها مدع] قيل عليه مراد المستدل أن القوة التي تصدر عنها الآثار الحية كتمد المضو عن التصق مثالا نافذة والقوة التي تصدر عنها الحس والحركة والتسمية غير نافذة فلا تكون هي بهذا شعر كلام تلخص المحصل وحيث لا يتجه جواب النصف والجواب انه لا يقدح ثبوت قوة أخرى لحوار ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض بخصوصية لمانع وقد يقال معبرة بمعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسماعة وغيرها من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج إلى البيان

والحاصل ان المفقود في العضو المفقود هو الفعل أعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لها مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى وكذلك المفقودة في العضو الدليل هو التغذية وليس يلزم من فقدان القوة المقتضية لها (ولا نسلم) أيضاً (ان ما هو قوة التغذية في الحي موجود في النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لتغذية النبات مغايرتها لتغذية الحيوان وذلك (لجواز ان يكون قوة التغذية في النبات مخلصة بالحقيقة لها) أي لقوة التغذية (في الحي) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة (اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل أو غيره) (المقصد الثاني) في شرط حياة (لحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المحصورة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة و) لذلك الجسم (كميات تتبعها) أي تنبع (هذه الكميات تلك الصورة مخصوصة) (من اعتدال) مزاجي (خاص وغيره) فأنهم زعموا أنه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة

(قوله ولا نسلم) وهو قوة التغذية (الخ) في العاقل ولو كانت العنصرية بما هي قوة معدية تعد للحس والحركة لكان امكان قد تستعمل لمول الحس والحركة انتهى وفي التقييد بقوله بما هي قوة معدية إشارة الى أن المراد مصدق العنصرية وهو انقدر المشرك بين الحيوان والنبات فلا ورود للمع (قوله أي تنبع هذه الكميات) التي من حاتم حياة فتكون مشروطة بالصورة النوعية المشروطة بالنسبة المحصورة وهذا طهر فائدة قوله ولذلك الجسم كميات تتبعها وان نصيره بأنه تنبع هذه الكميات تلك الصورة النوعية المحصورة فهو من الكلام لادخل به في المصوغ على أنه ليس لها سوى الاعتدال النوعي تبعه تتبع الصورة النوعية ايها فكيف يصح قوله من اعتدال خاص وغيره (قوله من اعتدال مزاجي) يخص الاعتدال المزاجي لأن الاعتدال الروحي ليس لذلك الجسم

المركب من العناصر بل للروح العاقل من الاخلاط

(قوله فأنهم زعموا الخ) يريد أن الحياة مشروطة بالنسبة لوجهين أحدهما من حيث المدعى أن الحياة تابعة للصورة النوعية لتخصيصها تنبعا للاعتدال المزاجي لدى لا يحصل الا بالنسبة المحصورة وثانيهما باعتبار العامل فان الحياة لا تعيش الا على الروح الحيواني مولد من لصفه لا خلط الى لا يحصل الا بالنسبة

(قوله أي تنبع هذه الكميات تلك الصورة المحصورة) المناسب لقوله الا في حتى يبين عليه صورة نوعية أن يحصل هذه الكميات بمفعول تنبع وبذلك الصورة فاعلم ان الكلام في وجود كيفية غير الاعتدال مشروطة للصورة كما يدل عليه جمع الكميات تبعاً ويمكن أن يعكس حديث الفاعلية والقومية بأن يراد بالتسمية التسمية باعتبار القدر كما سيظهره فيما مل

ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتي يفيض عليه صورة نوعية حيوانية
مستتعة للحياة ولا بد فيها من اعتدل الروح الحيواني المتولد من بحرية لاخلط الحامل
اقوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني
على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزل عن الاعتدل
بسبب من الاسباب زالت الحياة ونقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في
الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا الحياة (عند المنزلة) مشروطة بالبنية مخصوصة (و)

[قوله المتولد من بحرية لاخلط الخ] أي من صورة الاخلط بخارا منه جسم لطيف بحري
يتولد من لطيف الاخلط ينبت من التجويف الاسر من القلب ويسري الى السدد في عروق باية
من القلب تسمى بالشرايين هذا محل ما فصل في الكتب الطبية

[قوله ثم ان المزاج الخ] أي بعد فضاء الصورة النوعية الحيوانية على الجسم المترك المعتدل
وحصول الاعتدال اراضي الروحي تابع للصورة النوعية كونه حادثة لطيفة هذه اركان الاعتدال اراضي
مشروع للصورة النوعية في الحدوث تابع لها في البقاء وهذا مراد المصنف من متعة الاعتدال اراضي
لصورة النوعية اشارة اليه بقوله وبذلك الجسم كغيرت تسهم من اعتدال جسم وعمره

[قوله فاذا بعد المزاج الخ] عطف على جملة مدحول ان في قوله انه لا بد في الحياة من جسم
مركب الى آخره لاعني قوله ثم ان بقاء المزاج الخ هي مادهم

(قوله بسبب من الاسباب) الداخلة أو الخارجة

(قوله زلت الحياة) ان هرفت من كونها مشروطة بقاء لها وانقضت البنية لتعرق الاحراء
المصرية المتعاقبة الى الاصلك وسقطت الصورة النوعية لاسفها عما وفيه ردنا في شرح المقاصد
من ان زوال الحياة بانتقاض البنية وتغرق الاجزاء

(قوله اعتدل الروح الحيواني) الروح الحيواني جسم لطيف بحري يتكون من اطلال الاخلط
ينبت من التجويف الاسر من القلب ويسري الى السدد في عروق باية من القلب تسمى بالشرايين
(قوله ان بقاء المزاج الخ) حاصله ان حصول الاعتدال مشروع للصورة النوعية وبقائه تابع له
معمود بها اذ هي التي تحمله بحمله مرتبط معه ذلك الاعتدال وفيه كما قلنا عرفت فاشارة الى حوال
دخل على جعل الاعتدال تابعا للصورة النوعية مع انها لا تبين لا بعد الاعتدال وفيه تقوية للوحدة
الثاني الذي ذكرناه في حديث الفاعلية والمفعولية

(قوله فاذا بعد المزاج) لا نسب لتفريع هذه الكلام على تعينة هذه المزاج للصورة ان يكون فاذا
اصحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فتزول الحياة
(قوله وكذا عند المنزلة) دليل المربطين به شاهد من روح الحياة بعدد اسبه وتغرق الاحراء

لكنها عديم ليست ماذ كرها الحكماء بل (هي مبلغ من الاجزاء) أي الجواهر الفردة (يقوم بها) أي بتلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) أي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد أن لا يمكن تركيب بدن الحيوان مما هو أقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاصر الاشاعرة (لا نشترطها) أي لا نشترط البنية المخصوصة في الحياة (بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تجزي) بوجه من وجوه الاقسام والتجزي (والذي يبطل مذهبهم) أي مذهب الحكماء والمعتزلة في شترائط البنية المخصوصة (انه) أي الشأن على تقدير الاشتراط (اما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام) العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما أن يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ فاما أن يكون كل واحد) من الجزئين في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذلك وبالعكس (أو يكون أحدهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيع بلا مرجع) وذلك لان الجزئين أعني الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك الحيان متاثلان فالتوقف من أحد الجانبين تحكم تحت (أولا يكون شيء منهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) أعني اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (أنك) ان أردت بقيام حياة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك في استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو أن تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان أردت به ما يتناول هذا

(قوله لان الجزئين أعني الجوهرين الخ) يعني أن قيام الحياة لكونها عرضاً يستدعي الجوهر لتقوم به والحر أن لكونهما جوهرين متفقين في حقيقة الجوهرية وكذا الحيان فالاشتراط من أحد الجانبين تحكم فلا يرد ما ينوهم من أن القوم بالجواهر الفردة وتم من إرادته انه هو مذهب الاشاعرة فلا يرد الإبطال المذكور لاهل مذهب الحكماء ولا لاهل مذهب المعتزلة

وأنخراف المراجع عن الاعتدال النوعي وبعدم سرعان الروح في العصور اشعة ربط يجمع نحوه ورد بأن عاقبة الدوران وهو لا يقتضي لاشتراط بحيث يتمتع بدون تلك الامور

(قوله متفقان في الحقيقة) قيل لاولي أن يقول لان الطرفين متساويان في كونهما جزئين من تلك السببة الخ من غير تعرض لاعتقاد في الحقيقة اذ الاتفاق في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا
الطائفة مذهبهم

القسم أيضاً فاستحالته ممنوعة فإن المرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بالتقسامه
 ن كان حلوله فيه سرياناً والافلا وأيضاً (قد عرفت صراً أن دور المعية ليس باطلاً)
 فنختار هنا أن قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما مثلاً زمان بينهما
 معية لا تقدم فلا محذور على أنا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر
 إليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا دور أصلاً ولنا أن نختار الاشتراط من أحد الجانبين فقط
 (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمت في الأولوية فانه) يقال هنا أيضاً (ان أريد) أنه
 لا رجحان في نفي من الجانبين (في نفس الامر منع) إذ يجوز أن يكون هناك رجحان
 ناشئ إما من أحد الجزئين أو من إحدى الحياتين أو من خارج ولا نعلم (أو) لا رجحان
 (عندنا لم يقد) لأن عدم العلم بشئ لا يستلزم عدمه في نفسه فإن قيل إذا كان الاشتراط من
 أحد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب فلنا قيام
 الحياة بأحد الجزئين وإن كان مشروطاً بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء
 الآخر مشروط بانضمام الجزء الأول إليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر آنفاً في المقصد
 الثالث فيما يقابل الحياة (الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً) ولا يظهر أن يقال
 عدم الحياة عما تصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابلي الملكة والعدم
 (قوله عما من شأنه أن يكون حياً) أي شأن شخصه أو نوعه أو جسمه على ما هو معنى العدم والملكة
 الحية بين كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى * وكنت أموالاً فاحشاً * وقوله تعالى * وآية لهم الأرض الميتة
 حياء * إلى غير ذلك
 (قوله والأصغر أن يقال الخ) لأن المتبادر إلى الفهم من الموت رول الحياة ويدل عليه قوله تعالى
 * كل نفس ذائقة الموت

(قوله وعلى التفسيرين الخ) لاعتبار قابلية الحل

(قوله الموت عدم الحياة) فيه بحث وهو أن المعنى ليس لاسمها العدمي صورته محال كما ذكره في
 متوحد وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يؤتى بالنوب يوم القيامة في سورة كبش أملح فيدع
 فهو كان الموت عدم الحياة لزم في الحديث وجود الحل
 (قوله والأظهر أن يقال الخ) هذا التفسير مقبوض بقوله تعالى * وكنت أموالاً فاحشاً * وقوله
 تعالى * لنحيي به بلدة ميتة * والأصل الحقيقة فلا يصر إلى الاستعارة باعتبار اشتراك الجسد وما من
 شأنه الحياة في أن لا روح ولا احساس وأنت خير من النقض بالآية الثانية نحه على كلا التفسيرين وإن
 المصير إلى الجواز متعين

(وقيل) الموت (كيفية وجودية بخلقها الله تعالى في الحى فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت
والخلق) لكونه بمعنى لايجاد (لا يتصور الا فيماله وجود والجواب أن الخلق) ههنا معناه
(التقدير) دون اليجاد وتقدير الامور العدمية جازئ كتقدير الوجودات

(قوله التقدير) ولك أن تقول ان الخلق ههنا بمعنى اليجاد بان وجوده اى لا بالوجود العمولى فلا
يصير كونه عديمياً لانه من الاعدام العادة في محله وما قيل انه على حذف المضاف أي أسباب الموت فيرده
ترتيب قوله • ليبلوكم أيكم أحسن عملاً •

(قوله معناه التقدير) ولو سم أن معناه اليجاد فليعمل على حذف المضاف أي أسباب الموت وهذا
القدر من الاحتمال يكتفى في دفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالمهي فلاحصر
لو أريد احداث نفس الموت فإن أريد به ابداء وجهه آخر للمجهول فليس كلاماً معضداً به وان أريد أنه
لا احتياج الى اعمار فليس شئ لان معنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى اليجاد فكأن الموت
من الاعدام المتجددة لا يفيد

— نم الحز الخامس من كتاب الموائف —

• وبليه الجزء السادس أوله النوع الثاني •



صفحة	صفحة
٢	الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراسد
٢	المقدمة في تعيين الصفات
٦	المرصد الاول في اتحاده الكلية وفيه مقاصد
٦	المقصد الاول في تعريف المرض
١١	المقصد الثاني ١٣ المقصد الثالث
٢٧	المقصد الرابع ٢٧ المقصد الخامس
٣٧	المقصد السادس ٣٧ المقصد السابع
٥١	المقصد الثامن المرض
٥٥	المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد
٥٦	المقصد الاول الكم له خواص
٦١	المقصد الثاني في اقسامه
٦٤	المقصد الثالث
٦٨	المقصد الرابع ٦٩ المقصد الخامس
٧٥	المقصد السادس ٧٥ المقصد السابع
١٠٣	المقصد الثامن
١١٤	المقصد التاسع في المكان
١٦٢	المرصد الثالث في الكفيات وفيه مقدمة وفصول أربعة
١٦٢	المقصد في تعريفه وأقسامه
١٦٥	الفصل الاول في الكفيات المحسوسة
١٧١	المقصد الاول في الحرارة
١٨١	المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة
١٩١	المقصد الثالث في الاعتماد
٢٣٠	المقصد الرابع ٢٣١ المقصد الخامس
٢٣٤	القسم الثاني في اللون وفيه مقاصد ثلاثة
٢٣٤	المقصد الاول ٢٤٧ المقصد الثاني
٢٤٤	المقصد الثالث
٢٤٧	القسم الثاني وفيه مقاصد
٢٤٧	المقصد الاول ٢٥٣ المقصد الثاني
٢٥٥	المقصد الثالث ٢٥٦ المقصد الرابع
	النوع الثالث وفيه مقاصد
٢٥٧	المقصد الاول
٢٦٠	المقصد الثاني ٢٦٣ المقصد الثالث
٢٦٨	القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد
٢٦٨	المقصد الاول
٢٧١	المقصد الثاني
٢٧٣	المقصد الثالث
٢٧٤	المقصد الرابع
٢٨٥	الفصل الثاني وفيه مقاصد
٢٨٨	المقصد الاول
٢٩٠	المقصد الثاني
٢٩٤	المقصد الثالث
	﴿ نعت الفهرست ﴾

الجزء السادس من

كتاب

الموقف تأليف الامام لاجل انفاضي عصف الدين عبد الرحمن بن أحمد
لايجي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة
٨١٦ مع حاشيتين حيلين عليه حمد هما لعبد الحكيم السبائكوي والثانية
للمولى حسن جاي بن محمد شاه الصاري رحم الله الجميع وأنزلهم من منزل
كرمه المكان الرفيع

...

(تسمية) قد جعل في كل الصحيفة مواقف بشرحها ودور حاشية عبد الحكيم السبائكوي
ودورها حاشية حسن جاي معصولا بين كل واحد منهم محدود ودا اعدت احدي
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

على تصحيحه السيد الشريف الدين السبائكوي

الطبعة الأولى على نفقة

مكاح محمد مدينت من مديري بنوشي

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

مشجع السعاد ويكوا رفاقة نصر

لصاحبها محمد اسماعيل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ النوع الثاني ﴾

من الأنواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر ﴿ المقصد الأول ﴾ اعلم لا بد فيه من إضافة أي نسبة مخصوصة (بين العلم والمعلوم) - أي يكون العالم عالماً بذلك المعلوم والمعلوم معلوماً لذلك العلم (وهو) أي ما ذكرناه من لاصقة والنسبة هو (الذي يسميه) نحن معشر المتكاملين (المتعلق) فهذا الأمر المسمى بالعلم لا بد منه في كون الشيء عالماً بآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فذلك اقتصر جهور المتكاملين عليه (وقيل هو) أي العلم (صفة) حقيقة (ذات تعلق) واهائل به جماعة من لا شاعرة وهم دين عرفوه بأنه صفة توجب تمييزاً لا يمتثل لتقيص وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تعمل وعلى قول هؤلاء (فتحة أمران هما العلم) وهولك الصفة (والعالية) أي ذلك لتعلق (وأثبت لقاصي) لافلاقي لغير

(قوله العلم لا بد فيه الخ) ما قد درك شيئاً فلا حجة في أنه يحصل لنا حال يكاد يشهد بضرورة ما، يحصل أمر لم يكن لازماً من ضرورة ما ذلك لا يبرهنه التي وصوره هذا القدر ضروري وأما مساواة الأمر بتخارج إلى دليل وهو الذي يعرفه بالاصفة، تعلق فإن قلت التعلق أي تصور دين الشئيين وذلك في الحقيقة فالتعلق العلمي يكفيه التعدد والكثرة في معومات في أمها ولا يستدعي الثبوت في الخارج أو الذهن

(قوله وقد عرفت أنه مختار الخ) لأنه مذهب مختار فلا يعمل على الفرق بينهما ولا يتوهم إضافة بين قوله قبل ولا بين ما سبق من قوله وهو مختار قد اختار من التعريفات ما يكون بريئاً عن الخلل سواء كان مبنياً على المذهب المختار أولاً

(قوله وقد عرفت أنه مختار من تعريفاته عند المصنف) كأنه أشار إلى الاعتراض على انصف حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على أن العلم علمه صفة ذات تعلق وقوله ههنا ولم يثبت غيره بدليل يدل على أن المختار عنده كون العلم نفس التعلق (قوله أي ذلك التعلق) فسر به إشارة إلى أنه م يرد نهضة الخلال من نفس التعلق لأن هذا ليس

الذي هو صفة موجودة والعالية التي هي من قبيل الاحوال عنده وثبت (معهما تعاقبا لما
 للعلم فقط أو للعالية فقط فهنا ثلاثة أمور) العلم والعالية وتعلق اثبت لاحدهما (واما لما
 معاً فهنا أربعة أمور) للعلم وللعالية والتعلق اثبت لهما (وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني) أي
 الوجود الذهني كما قاله العلم حصول الصورة وزدو به أنه الصورة لخاصية على ما صرح به
 بعضهم ويدل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة لكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة
 ولا شبهة في أن الحصول ليس من هذه المقولة وما ذهبوا إلى أن العلم هو الوجود الذهني
 (اذا قد يعقل ما هو بغير محض وعدم صرف في الخارج) بحسب الخارج كالمشعات وكثير من
 الممكنات كبعض الاشكال الهندسية لا يرى أنها تحكم عليها ولا يمكن ذلك إلا بتعقلها ولا
 شبهة أيضاً في أن بين المدخل والمقولة تعاملاً مخصوصاً كما مر (وتعلق إنما يتصور بين
 شيئين) متمايزين ولا تباير لا بأن يكون لكل منهما ثبوت في الحلة واذا لا ثبوت للمعلوم ههنا
 في الخارج (فاذا لا حقيقة له لا لامر الوجود في الذهن وهو شيء ذلك الامر الوجود في
 لذهن هو (العلم) وما التعلق للمذكور فأمر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و هو
 (المعلوم) أيضاً فانه باعتبار قيامه بالقوة الماقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم
 قائم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه

[قوله ولا تباير الخ] لا مصادمة ثبوتيه يقتضي ثبوت مشترك له وللمشقة فيه محال

[قوله فاذ لا حقيقة له] أي لا مادية لانه ذلك الذي يعرف الا بالامر الوجود في الذهن "دلائل" وث

الا في الخارج أو في الذهن

[قوله هو العلم] فيه ان ما تقدم ذكره يدل على انه لا بد في العلم من أمر موجود في الذهن وأما انه هو

العلم فكلا فلا بد من صم مقدمة وهي أن التعلق ليس بامر لان العلم بوصف منطوقه واللامطابقة والتعلق

لا بوصف هما قدر العلم هو ذلك الامر الوجود دلالت ههنا

[قوله علم] موجود بوجود أصلي كسائر الكميات النفسية مرتب عليه لا تباير في الخارج ككقول

قول أصحاب الاحوال

(قوله ولا تباير لا بأن يكون الخ) قبل مذهب الحكماء ان لكل حدث وجوداً أما في الخارج

أو في الذهن فله قبل وجوده معدوم متعاقبة تفرقه التي وجود على مراتب منه وثه قولاً انه يمتاز عما

عده في تلك الحلة التي هي حاله لعدم محض كيف نفس ان معدوم قرب به دون غيره وما يوجد بعد

تمام المعدومات هو دون غيره وقد مررت في بحث الوجودية بمعنى من حيث هذه الاعتراف بالمرجع اليه

(قوله فالعلم والمعلوم متحدان بالذات الخ) فيه بحث انه لا فلا ان العلم عرص من مقولة السكيف

الحالة وجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك، ولا خلاف بين أفراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) أن الأمر الموجود في الذهن (قد يطابقه أمر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي تصفت بالوجود الذهني متممة بالوجود الخارجي أيضاً (وقد لا يطابقه) بأن لا تكون

عنه علما مثلاً وعرض وكيف واعتبر نفسه من حيث هو معلوم موجود بوجوده متى إذا قيس إلى الوجود الخارجي فقد يكون جوهرًا وقد يكون عرضًا ولا مزية بين كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا للاعتبارين فتدبر فنه من المزالق

كما سبق والماهية للمعلومة لا يلزم أن يكون عرضًا وأد قاب عرضًا لا يلزم أن تكون موافقة للعلم في المقولة فيمنع اتحادها لأنه يلزم منه كون الشيء جوهرًا أو عرضًا معًا أو عرضًا من مقولتين وكلاهما محال لأن كان قبل اتحاد كون الشيء جوهرًا أو عرضًا معًا أو عرضًا من مقولتين من جهة واحدة وهذا لا يلزم ذلك فإن المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث به ماهية إذا وجدت في الخارج كات لا في موضوع ولا مداه في هذا ولا فيما إذا كان الاعتدال الأول من مقولة من الأعرض وباعتبار آخر من أحري من فلا يحذور قلنا الاعتدال في كون الشيء جوهرًا أو عرضًا وجوده الخارجي كما يسافر من إطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لأحد في ذلك ولا يرم أن يكون واجب تعالي عرضًا من وجه ولا يقول به أحد وأما ثانياً فلأن العلم من الأعرض التسانية كما اعترفوا به فيكون موجوداً بوجود أصلي قائمًا بالنفس موجباً لصفات النفس به وكونه النفس لا يوجب أن يكون وجوده ذهباً ولا يبقى أن يكون خارجاً أصلياً ما علمت من معهما من جميع الكليات التسانية مثل القدرة ونحوها وإن كان محلها النفس لكنها موجودة في حيزها ولما ذهب لكونها معبودة غير موجودة في النفس بوجود أصلي بل بوجوده متى عدهم غير موجب لصفات النفس به فكيف يكون أحدهما لا جوداً قائمًا به لكونها معلومة غير موجودة بوجود أصلي لو كانت موجودة به لزم أن يكون صور المعلومات والمعلومات من قبل الموجودات الخارجية فتكون ماهياتها متممة بالوجود الخارجي والفرق الاختياري لا يحدى لأن كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتدال لا يعقل أن قلت يكون في وجود العلم تصاف طبيعته في صس نفس فرداً كصور الموجودات قلت الفرق بين إرادته وجوداً وعدمه تحكم بأنه الوجدان الصحيح على سبيلهم يدل على قولهم بوجود جميع أفراد العلم (قوله) إذا اختلف بين أفراد جمعية واحدة نوعية) وبه يد إلى أن العلم طبيعة نوعية وقد سبق منه في المراد الثاني من الموقف الأول مع كون العلم ذاتياً لما نخش فصيلاً عن النوعية فكأنه سكت عن المنع اعتماداً على ما سبق أو على كون الماهية النوعية المعنوية عين طبيعة العلم ولا شك في عدمه والاصح ما قالوا من أن الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علم بوجود وجود وعدمه فاد كان أحدهما بالانطباع كان الآخر كذلك وأما حديث حجة الوجدان فقد مر تحقيقه فيما سبق

(قوله متممة بالوجود الخارجي) د حكم على مفهوم كلي بأنه موجود في الخارج وليس بموجود فيه كان

تلك الماهية موجودة في الخارج (وبهذا الاعتبار) أي باعتبار المطابقة (لتحقه) أي ذلك الموجود الذهني (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تحل من أمور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الدهن ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار المطابقة واللا مطابقة على معنى أن الوجود الذهني بمجرد حصوله فيه، ملحوظ من حيث هو وهو من هذه الطبيعة يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون ويمكن للعقل أن يجري عليه أحكاما خارجية صادقة أو كاذبة وهذا لاحتمال النسب بقوله (وأن من حيث هو موجود) في الدهن (فلاحكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الطبيعة (الا بأن يتصور مرة ثانية من

[قوله أي باعتبار المطابقة] أي باعتبار أنه موجود في الخارج

[قوله فان الماهية الخ] فعلى هذا التوجيه المحقق بمعنى العروس والاحكام الخارجية بمعنى المحمولات في تصنف به الاشياء في الخارج وهو الطاهر المنزهر من المارة ولذا قدمه وعلى التوجيه الثاني يكون المحقق عبارة عن اجراء العمل عليه تلك المحمولات سواء كانت صادقة أو كاذبة بمعنى باعتبار صدقة تصافه بالمطابقة واللامطابقة وهو اعتباره من حيث هو فان الماهية لا شرط شيء يمكن أن يوجد وان لا يوجد يمكن للعقل اجراء المحمولات الخارجية عليها صدقة كانت أو كاذبة بعد الاجراء وهذا لتوجيه وان كان صرفاً للمحقق على المعنى المتقدم لكنه نسب بقوله وأما من حيث هو موجود في الدهن فلا حكم له إذ معناه لا يمكن للعقل أن يجري عليه حكماً لا به لا تعرض له حكمه وان الامر بوجوده في الدهن له عوارض ذهنية وان لم يحكم العقل به عليه مرفوضاً ومحمول الكلام أي على التوجيه الثاني

[قوله ويمكن للعقل الخ] وذلك لان محكوم عليه بالاحكام الخارجية ذهنية لا شرط شيء وهي مأخوطة قصداً فيمكن الحكم عليه بها وان كان مرفوضاً من تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجي [قوله الا بأن يتصور مرة ثانية الخ] لان محكوم عليه الموجود الذهني من حيث وجوده فيه وحكم العقل على شيء باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك لا اعتبار قصداً لان النفس محمول على أن لا يحكم على شيء الا بعد تصوره ذلك الشيء قصداً

ذلك حكماً على ما صدق عليه من الآخر دون الأول لانه ان الموجود في الخارج هو الاشخاص لا مفهوم الذات [قوله ويمكن للعقل ان يجري عليه احكام خارجية] فالانساب والاحكام في عبارة المصنف على هذا التوجيه معناه الطاهر ووصفها الخارجية باعتبار تصنفها بالمحمولات التي تعرض باعتبار الوجود الخارجي وباعتبار الوجود الخارجي وأما على التوجيه الاول فمعنى المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لها في الخارج

(قوله وهذا الاحتمال نسب بقوله الخ) وجه الاسمية ان الحكم في هذا القول بمعنى حكم العقل

حيث أنه في الدهن فيحكم عليه بأحكام آخر مخالفة للأحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية إلى غير ذلك من تشابهها (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومقصود الكلام أن الماهية إذا وجدت في الدهن كانت معقولة في نفسها وصالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها إلا في الخارج وهي المسماة بالمواضع الخارجية وغير صالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها إلا في الدهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورهما مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه المواضع لها فيحكم بها عليها وما لو أزم الماهية من حيث هي عارضة لها

[قوله وصالحه لأن يحكم عليها بخ] ما عرفت أن المحكوم عليه به هي الماهية لا شرط شيء وهي معقولة قصداً وإن كان في عروضها مدخل بوجود الخارج ألا يرى أن الحكم في الأساس كان من الأساس من حيث هو لا الأساس لوجوده في الخارج وإن كان تصادف به مشروطاً بوجوده بخلاف المواضع الذهنية فإن المحكوم عليه بها هو الموجود الذهني من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم بها فيه إلا بعد ملاحظته قصداً من حيث أنه موجود في الدهن فلهذا فإنه السر في الفرق بينهما فقد دل فيه أقسام بعض الناطقين

[قوله وما لو أزم المح] احتار لعدم المورد وإن كانت الصاهر عروض الماهية إشارة إلى أنها لا تكون معارضة

[قوله عارضة لها وجودي] اعقبين أو يستدريين فيدخل فيه موارد الماهية التي لا وجود لها أصلاً فصلاً حسن ابتداءً يقتضي أن يكون الحكم فيما سبق بمصاهير وقد عرفت من السابق أن جعل الحكم على حكم العقل غائباً بسبب الاحتمال الذي قد مل

[قوله ومقصود الكلام أن الماهية المح] فإن قلت ما السر في أن الماهية إذا حكم عليها بالواحق ذهنية تحتاج إلى ملاحظتها ثانية وإدراك حكم عليها بالواحق الخارجية لم يحتاج إليها بل يكفي ملاحظتها سداً من حيث هي قد السر في أن الحكم على الشيء يستدعي توجه إليه وملاحظته قصداً فإذا حدثت ماهية عن الشخصات وحصلت في الدهن كانت مرة يشاهد بها طويوت وكان التوجه إليه حينئذ تلك الماهية فبذلك يمكن الحكم عليها بالواحق الخارجية التي تعرض لها ولا يمكن في هذه الملاحظة أن يحكم على نفس الماهية شيئاً لأنها معقولة تماماً وهذا كما أنك إذا نظرت إلى امرأة لتعرف حال امرئ أمكس حكمك عليه بأنه حسن أو قبيح ولا يمكنك أن تحكم حينئذ على المرأة بأنها مستوية الأحرار أو فيها خشويات أو نحوها بل يحتاج بهذا الحكم إلى توجه منتهى إلى المرأة نفسها وهذا هو الوجهان وبهذا التحقيق نضر أن الواجب في الحكم بالواحق الذهنية تصور الحصول في الدهن مرة ثانية قطعاً وفي تصوره من حيث أنه في الدهن ما عاينته به عريق الأروية بناء على أن هذه العجيبة مشأ عنده من المحكوم به ثم هذه الأروية بالنظر إلى الأغلب لأنها هي الحكم بمعقولات الثانية التي هي غير الوجود وأما في الحكم

في لوجودين فيصح ان يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض
 لذهنية معقولات ثانيا لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة في
 الدهن اذا اخذت من هي ذهنية كانت متمتعة بالحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة
 لذهنية مأخوذة من الممتع أو من الممكن وأما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر
 عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون متمتعة وقد لا تكون الا ان الحكم بامتناعها أو امكانها
 لا يمكن الا حال وجودها في الدهن (وقال المتكلمون هو) أي ككون العلم عبارة عن
 الوجود لذهني (باصل لوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية لمقول) في ذهن
 اماقل (فن عقل السواد والبيض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد
 والبيض فيكون الدهن أسود وبيض) فلا معنى للأسود ولا يبيض الا ما حصل فيه
 ماهية السواد والبيض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات متمتعة عنه (وأيضا يمنع
 الضدن) في محل واحد وهو سفسطة ه لوجه (الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في
 ذهننا معلوم الانقضاء بالضرورة) وتحويزه مكاررة محضنة

في كل واحدة من الملاحظتين لان المحكوم عليه ه هو من ماهية وهو ملحوظ قصدا في كل
 واحدة منهما

(قوله في الدرجة الثانية) لاني لدرجة الاولى سواء كان في الثاني أو الثالث أو غيرهما
 (قوله واعلم الخ) قاعدة حيلة اخذها الخارج قدس سره من بحث اشرقيته وهي ان العارض الواحد
 بالنسبة الى الشيء الواحد يجوز ان يكون من العوارض اذهنية وأن يكون من عوارض ماهية من حيث
 هو لكن باعتبارين وأن يكون الحكم بمروسته له حاد وجوده في الدهن فقط وان لم يكن بشرط
 وجوده فيه فتدبر

(قوله معلوم الانقضاء بالضرورة) لانه ان كان في النفس النصفة فلا امتناع حصول المتبادي في احد

به فلا بد ان يلاحظ العقل ماهية من حيث هي مع قطع النظر عن وجوده وعدمه مطلقا أي سواء كان
 ذهني أو خارجيا فانها وان كانت موجودة في الدهن لكن لتعلق ان يأخذها غير مبيعة بهذا الوجود
 ويسب اليها الوجود كما حققه في حواشي التجريد وان كان انعام لا يجوز عن نوع شكك

(قوله كانت متمتعة بالحصول في الخارج) لانها من حيث حبيانية متمتعة بتشخص ذهني فاذا وجدت
 في خارج الدهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه وبغيره بغيره عدم وجوده بقدر العرض من
 محل الى محل وقد سبق تحقيقه

(قوله معلوم لانقضاء بالضرورة) اذا انتاع العصبي الصغير يذوي الصلابة قد يصر هذا مقبوض

(وجواب) الوجه (الاول) أنه انما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض (أي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر الآثار الخارجية ومظهر للاحكام) (لا ماهيتهما) الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني (اذ قد علمت) في مباحث الوجود ان ذهني (أنه لا معنى للماهية ، لا الصورة العقلية) المتصفة بوجود غير أصيل (و) علمت أيضاً (أنها) أي الصورة العقلية (غالبة للرويات الخارجية) المتصفة بوجودات أصيلة (في اللوازم) التي تكون للموجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها (كما تنبئت له من قبل) وكون محل أسود وأبيض وكذلك التضاد من قبيل ما لا وجود خارجي مدخل فيه فلا يلزم انصاف الذهن بما هو منصف عنه قطعاً ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثاني) أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهنا فان هذه الهوية هي المتصفة بالمعظم

وان كان في ذلك لحاجة فلا ممتنع حصول الكبير في الصغير فان قلت انما يتشع ذلك اذا كان المعظم معصاً حاصله فيه وأما اذا كان حصوله فيه فان يحصل فيه صورة محصورة يكون لها مناسبة محصورة بها تكون مرآة لك ههنا فكلا كما عند صورة المرآة في حبة من نخاس قلت فيه اعتراف بان ليس الحاصل فيه ماهية الخش وهو المطلوب ويهدا مظهر الخواص مما قيل انه ينقطع في المرآة مع صغر صورة الخش والسماء على أن الانبعاث فيها ممنوع

(قوله وجواب لاون الخ) وقد بحث بالفرق بين الحصول في الذهن والحصول في العمل بان الاول طريق والثاني انصافي وليس بشئ لان حصول الصورة في الذهن يوجب الانصاف كونه ماداً مع يتم ذلك لو كان العلم غير الصورة الحاصلة

(قوله وجواب الوجه الثاني الخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجي والذهني بان يرتب الآثار من انصاف المعظم والصغير والانصاف في هو منسوب عن الذهن مخصوص بالوجود الخارجي وما قيل من هذا الجواب لا يجري لو أورد الاشكال بلوازم الماهية قد دفع من اراد بالوجود الخارجي الاسبي

مرآة فانه يقطع فيها قريب من نصف كرة العالم فلا يسمع دعوي الضرورة في بطلانه ويبحث بجمع انبعاث المرآة في المرآة بله الرؤبة بها طريق الانعكاس ولديله عليه أن من رأى صورة شيء واقع في مكانه مرآة في موضع معين منها ثم انتقل الرق في مكانه الى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع في مكانها يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرآة وكانت الصورة منتظمة لاستعمال ذلك [قوله وجواب الوجه الاول] قد عرفت في بحث الوجود الذهني منفي هذا الجواب خارج الى [قوله ولا معنى للماهية الا الصورة العقلية] أي لا معنى لها في هذا المقام لا تلك فلا يكون هذا

المحصر محلاً ما سيحكي من ان الماهية تطلق بالاشتراك على مصيين

المنع من الحصول في أذهاننا (لأماهينهما) وليس فيها ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين (غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فإن الماهية) أي لفظها (تطلق على الأمر المعقول الذي هو الماهية الموحودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) أي يطابق ذلك الأمر المعقول وهو الموجود الخارجي (فظاً مرة واحدة) وبني عليه اشتراكهما في الأقسام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما جعلوه) أي الحكماء العرب (أمراً عديماً) فلو هو مجرد العام والمعلوم من المادة) ورد بأنه يلزم منه أن يكون كل شخص إنساناً عالمًا بجميع المجرّدات فإن النفس الإنسانية مجردة عندهم وأقرب من هذا ما قيل أن العلم حصول صورة مجردة عن مادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الخواص من تعريف العلم لأن الكلام في العقلاات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرزى في المباحث المشرفية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم لا شك أن لو لم يصح له وجود أم في مرتبة عليه لأننا وجود من فيجري الفرق بين الواحد من جهة نفسه

(قوله وأقرب من هذا) أي من قولهم وهو نوع ذهني لا وجود له لا احتصاص كل منهما بالعلم إلا أنه على الأول لا معنى وعلى الثاني وجهي خلاف من أنه وجود ذهني فهو شمل الأنواع الأربعة للعلم (قوله لمباحث السابقة) أي حوت احتجاج متكلمي المشتملة على الفرق بين لطوية والماهية وانها عبارة عن الصورة المعقولة

[قوله واقع من جهة اشتراك اللفظ] ويحتمل أن يكون مشتقاً عنهم كون الماهية بمعنى الأول مشتقاً عنهم والمورد من معانٍ سواء كانت خارجية أو غيرها (قوله فماتوا هو مجرد العلم والمعلوم) فيه دور صريح بأن أن يقع عما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الأول

(قوله ورد بأنه يرمي إلخ) قد يجاب بأن مرادهم أن العلم هو التعلق الحاصل بين العام والمعلوم عند تجريدهم ولا ينبغي أن يفهم من عبارة التعريف بعيد وأقرب منه أن يقال أراد أنه مجردة عن حالة التعلق والاضافة إذ بدونه لا يطلق العالم والمعلوم

(قوله كما دل عليه المباحث السابقة) وهي مباحث متعلقة بما يقال بوجود الذهني التي أوردتها المتكلمون والمراد بمباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك أيضاً

(قوله قال الامام الرزى في المباحث المشرفية إلخ) قيل أن كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده تبين أنه في حجة من حقيقة العلم يمكن يحتمل أن يكون مراده بإيرادها الإشارة إلى اختلاف

فحيث بين أن كون الباري عقلاً وعاملاً ومعقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته ففسر العلم بالتحرد
عن المادة وحيث قيد ندرج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض
جملة عبارة عن صفة ذات إضافة وحيث ذكر أن العقل الشيء لذاته وتغيير ذاته

(قوله فسر العلم بالتحرد عن المادة) في الشيء الواجب له عقل محض لأنه ذات مفارقة عن المادة
من كل وجه وقد عرفت أن السبب في أن لا يعمل الشيء هو المادة وعلاقتها به حوده وما لو حود الصوري
فهو الوجود العقلي وهو وجود الذي دائره في شيء صار للشيء به عقله والذي يتحمل به شيء هو عقله
بالقوة والذي ياله بالفعل هو عين يعمل على سبيل الاستكمال والذي هو له ذاته هو عقله بذاته وكذلك هو
معقول محض لأن المنع للشيء أن يكون معقولاً هو أن يكون في مادة وعلاقتها وهو المنع من أن يكون
عقلاً وقد تبين لك هذا فاستدري من مادة وعلاقتها معقولاً لوجود المادى وهو معقول لذاته ولأنه عين
بذاته وهو أيضاً معقول بذاته فهو معقول ذاته فإنه عقل ومعمول وعقل لا أن هناك أشياء متكررة وذلك
لأنه عين هو هوية مجردة عقل وعينه اعتبار له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول بذاته وعينه اعتبار له أن ذاته
له هوية مجردة هو عقل ذاته انتهى ولا ينبغي على المصنف أن كلام ينادي بأعلى صوته أن التحريد شرط
للعقل وأن المادة ولو حقها مدح له وأن العقل هو لهوية مجردة

(قوله اندراج العلم أي العلم الحسولي)

(قوله جملة عبارة عن صفة ذات إضافة) أن أراد بالصفة الصورة مجردة فهو حق وهو عين الشرح
في منعق السماء في نفس من شئت متعلق بمادته أنواع من الكيف كاعلم لأنواع النصف في لا يريد
عليه أن العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة معروفة لأمور من حارج وأنه ليس من النصف الأعلى
أنه عرض له النصف خصوصاً لأنه لا على أنه نوع من النصف لكن لا اضطراب حيث في كلامه وأن
رأى بها غير الصورة المجردة على ما فعله المتكلمون من أنه صفة حقيقية ذات إضافة كالقدرة فليس في
كلامه أثر من ذلك

الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحداً منها وهذا أقرب إلى مدله عن الشرح حيث قال حارون يكون
أين سبب ذكر في تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج إليه فيه وما به غير عن الشيء الذي أريد تغييره عنه
في هذا الموضع وأن أورد ذلك في صورة التعريف ومثل هذا أكثر في كلامهم مثلاً إذا أريد تغيير المثلث
عن الدائرة يقال عند ذلك المثلث هو المصالح فيتميز بها بذلك القدر وأن يتميز عن سائر المصالحات
كالربيع وغيره فليتامل

(قوله فسر العلم بالتحرد عن المادة) أن كان هذا تعريفاً فغيراً للعلم فهو صاهر الفساد كيفه وكون
التحرد عين العلم كما بهم من كلامه مدح الآن يريد أنه ليس في الخارج أمر زائد عليه وإن كان نسبياً
على أنه أمر لا يد منه في العلم وطهر أنه كذلك فيه وجه وجهه

ليس الاحضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرئسة في الجوهر المائل المطابقة
لهية المقول وحيث زعم أن العقل البسيط لذى لواجب لوجود ليس عقليته لأجل صور

(قوله ليس الاحضور صورته عنده) أي ليس الاحضور صورته مجردة عن الله سواء كانت صورته
العينية كما في العقل شيء بذاته أو صورته انشائية كما في مقفه لمير ذاته قال في الشدة في فصل مراتب النفس
العقل أن النفس تعقل بأن تأخذ في بعضها صور لمعقولات مجردة عن الله ويكون الصورة مجردة
أن يكون العقل شيء بذاته وأما أن يكون لأن تلك الصورة في نفسها مجردة فيكون الله قد كسب
أشياء في تصويرها والله سبحانه وتعالى يصورها ذاتها بخلقها عقلا وعلا ومعقولات وأما صورها طه
يصور فلا يخلقها كذلك هي وعقله العلم هي صورة شيء عند المائل ما فيها أو يخلقها وهو
ما ذكره في الخط الثالث من الاشارات أن الإدراك تمثل حقيقة الشيء عند تدبر شيء لطيفه استشه
ما ينسبها أو يخلقها كما حقه صاحب محراب فان أراد قوله جعله عبارة عن الصور المرئية أنه جعل
العقل الحاصل عبارة عن ذلك فهو حق ولا صطراب وإن أراد به جعل النفس مضافا مجردة عنه
فليس ذلك في كلامه

(قوله وحيث زعم الخ) قال في فصل لسبة المعقولات اليه من الخيال الخ لا يجب أن يعلم أنه قد قيل
الله الأول قيل على معنى السبب الذي عرفته في كتاب النفس وهو ليس فيه اختلاف صور متزايدة
بتداعية كما يكون في النفس على معنى الذي في كتاب النفس فهو لا يتبع لاشياء دفعة من غير سكون
في جوهره أو يصور في حقيقة ذاته صورها على جميع صورها معقولة وهو أولى أن يكون عقلا
من تلك الصورة العينية عن حقيقة شيء وفي كذب النفس وحاشية أن أنواع البدن للنفس ثلاثة
الأول أن يكون بالقوة وذلك عند حال يكون حاصلا بالفعل والحق النفس تعوى على استحضارها الذي
أن يكون حاصلا بالفعل التمه على سبيل التفسير فيكون كما به نصر إلى مراتب تلك البدن الثالث أن يكون

(قوله مطابقة هية محبوب) هذا التعريف لا يعبر صدق فيما علم الشيء لا كنهه من جوهره كما
يعلم الإنسان بالصالحات فالاعتقوب هو هو هية الاستبصار أو الترس في الجوهر المائل فهو وجه
شيء مفهوم الصاحح المهم ألا أن يراد منه مجرد صدق المطابق على أو د المطابق خياله لا يراد عليه
ماد كرم يراد عن تعريف العلم بخصوصه هية تدبر في الذات مجردة لأن فهمها معنى من
المطابقة بعيد

(قوله أن العقل بسيط) أراد به جعل لاوب وصفة إلى واجب أو هو لا صورة عنه بلا واسطة
(قوله ليس عقليته لأجل صور كثيرة فيه) نقله عن الشرح به قال في توجيهه يعني على أصل
للملازمة لا يجوز أن يكون عقبة العقل لأن لأجل صور كثيرة فيه ذلك يصلح هو لهم أو واحد
لا مصدر عنه إلا واحد لأنه على هذا تقدير أنه أن يصدر عن الله أشياء كثيرة أو لا يجوز أن يوجد
العقل في نفسه لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون فعلا ولا مفعلا لأنه يوجد في النفس الكلية التي

كثرة فيه بل لأجل فيضائها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ خلاق للصورة المفصلة في النفس جملة عبارة عن مجرد اضافة وقال في المنخص انا تعلم بالضرورة عنا بالسما والارض

حاصلا بالفعل التام لا على سبيل التفصيل بل على اوجه السيم وهذا كى كان عاماً بمسألة ثم سئل عنها فانه يستعصر الحواب في دمه دفعه واحداً لكن لا على سبيل التفصيل فان التفصيل انما يحصل بعد شروعه في بيان ذلك وهذا النوع ثلاث مبادئ للنوع الثاني وعقد اواحد وبعارفت من هذا القبيل لا أن العقل البسيط للنفس هو ذاته وفي اواحد والمحدث عنها وحلاصة ما في كتاب ابحاث العقل البسيط في الاول هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فيه وكما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لما من العقولات المعينة فكذلك يلزم العقل البسيط في الاول الذي هو ذاته حيث يوزمه التي هي العقولات المعينة وعما تقدم من ماد كره بعض المصنفين في حدين هذه العبارة بقلا عن الشرح قدس سره مع عدم مساعده العبارة له وعدم صحته في حقه كالاتي على العقل ان افترده عن الشرح أو بانى من عدم تدع الشرح لكلامه المتيقن وهو انه يعنى على أصله لا يجوز ان يكون عقوبة العقل الاول لاجل صور كثرته فيه لانه اذا كان سبيل قولهم ان لا يوجد الا واحد لا يلزم على هذا التقدير ان مصدر عن المبدأ شيئا كثرته لا يجوز ان يوجد العقل في حقه لان الشيء واحد لا يجوز ان يكون قبالا وفاعلا لانه يوجد في النفس الكلية التي هي الاوحد المحمودة بالنسبة وهذا معنى قوله وعقائمه لاجل فيضائها عنه

(قوله للصورة المعينة في النفس العقل البسيط لا يكون لا في النفس وبعون المعارف العقل البسيط قال الشيخ في كتاب النفس نعم البسيط الذي ليس من شئ بل يكون في حقه صورة بعد صورة لكن هو واحد يقتضيه الصور في فان الصور فبما علم لا في الذي يسميه عنها وعند له وذلك هو القوة العقلية بمطابقة من النفس انما كاه للعقول المعينة وما يحصل فهو للنفس من حيث هو نفس قائم يكن له ذلك بل يكن له علم حاسي في ان قى وعلى هذا ما يبنى ان يعتقد الحان في المعارف المعينة في عنها الاشياء فان عملها هو العمل العقل للصورة الخلاق لها

(قوله لجملة عبارة عن مجرد الاضافة في الشدة من عنه ذاته على انه له ذاتا لا يبعد له انما ذاته وفيه

هي الاوحد المحمودة بالنسبة وهذا معنى قوله وعقائمه لاجل فيضائها عنه وهذا بحث وهو ان يعلم مع انه قائم بالامرين المذكورين وقع منه في الامر بديانة حيث ذهب فيه الى ان علم الله تعالى حصوله وان الصور العقلية ثابتة متفرقة في ذاته على وانكثرة حواسه في عقله للاشياء كثرته في وارم ذاته ومعنوياتها وهي مرتبة هي الذات متاخرة عن حقيقتها لا مقومة لها فلا يباقي ثبوت ذاته عن الكثرة الذي دن عليه البرهان فقد كلام منه بل على ان الواحد يكون قبالا وفاعلا وان الواحد مصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه هو ايضا صحيح بل صحت عليه الملازمة من ان للعقل الاول حيات ثلاثة مصدر عنه ثلاثة اشياء العقل الذي ونفس العقل ذاته وحرمة كماله وان كان اسناد نفس العقل

ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف
على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البدهي أولى أن يكون بدسيا فتصور العلم بدسيا ثم أن
هذه الحالة لوحدية المسماة بالعلم ليست عديمة لأنها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعلم
لا يكون كذلك وإنما لو كانت عديمة لكانت عديمة ما فيها وهو اما الجهل البسيط الذي
هو عدم فيكون العلم عديمًا لعدم فيكون شيئاً مع فرض كونه عديمًا وأما الجهل المركب

بعد كل ما عده ففعله لذاته على معناه - بعد ذاته وعقله بعد ذاته معقول لمعناه لذاته على أن لمعولات والصور
التي له بعد ذاته إنما هي معقولة عن نحو لمعولات لعقله لا للمعاني على له ولم إضافة عدد الذي يكون له
لا فيه بل إضافات على الترتيب بعضها فإن بعض تنهي محضه إضافة لارادة للعقل البسيط لا محضه
(قوله وذلك يتوقف على) فيه أن التلازم منه تصور العلم طريق بوجه ما بالضرورة ولا يلزم منه
تصور العلم بمطلق فصلا عن أن يكون بدسيا والجواب أن المقصود منه بوجه ما وذلك لأن من تصور
العلم الخزفي

(قوله ليس عديم) أي عدم شيء في شيء محض في شيء سواء كان موجوداً أو معدوماً
(قوله وعدم لا يكون كذلك) فيه أن شيء معدوم وكذا لعدم متغيرة في نفسها وإن لم يكن
متغيرة في الخارج

(قوله عدم ماية نام) أي لا يجوز أن يكون عدماً مطلقاً وهو محض ولا عدم شيء سوى ما يماهاها
لاحتياجها معه
(قوله فيكون شيئاً) أي مفهوم وجودي لأن عدم العلم شيء شوب بحسب التصديق وإن كان متمايزاً
بحسب المفهوم

التاسع مع ما فيه من الصور حيث أنه إلى العقل الأول باعتبار وجوده أكبر كسادهم أملك التماس مع ما فيه
من الكواكب المتكررة إلى جهة واحدة في العلم التماس والاعتراض لاعتراض
(قوله وتصور العلم بدسي) قوله في الاعتراض عليه لا يعيد بدسية الكسبه
(قوله لأنها مختصة عن غيرها) أي غير في ذلك ويثبت على لامر بخلاف العلم بدسي ومنها
ممتازة بالإضافة

(قوله لكانت عديم ميقها) فيه دلالة على أن مراد بالبدسي ههنا ما يكون لعدم حرية من مفهومه
لا مدوم ولا فقد سبق في بحث التبيين أنه لا يلزم من كون الشيء عديمًا بذلك لعنى كونه عديمًا لشيء
(قوله وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم) قيل الجهل البسيط إنما يكون عديمًا في كل معناه الذي
هو العلم بوجوده فيتوقف مقدسه لدليله على المدعي وهو بالضرورة
(قوله فيكون شيئاً) قد سبق في بحث التقابل وده

وهو باطل أيضا لخلو المحل عنهما معا كما في الجهاد لا يقال جاز أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يمتلئ كون الشيء مجردا وهو أن لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وأيضا يصح أن يقال في الشيء أنه عالم بهذا دون ذلك ولا يصح أن يقال أنه مجرد عن المادة بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية إما حقيقية أو ضافية أما الحقيقية فاما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لأن ماهية السواد حاصلة للجهاد ولا علم هناك فإن تجيب عنه بأن العلم ليس نفس حصول ماهية الشيء لا خربل هو حصول خاص أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجهاد ليس ذاتا مجردة فلنا فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول واما أن تكون أصرا

(قوله لخلو المحل عنه) إما لو كان عدم للجهاد مركب بمعنى السلب وما لو كان عدم له بمعنى عدم الملكة نخلو المحل عنهما لا يضر

(قوله لا يمتلئ حراخ) مع اللامعة المستمدة من قوله وكتب عدما لكتاب عدم ما يعادها

(قوله فهي وجودية) أي ليس السلب داخلها

(قوله لأن ماهية السواد الخ) فيه أن الحصول للجهاد هو به السواد لماهية ووسم العلم ليس نفس الماهية بل الصورة المساوية لها

(قوله فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول) أي حصول ماهية أي ماهية الخاصة أنه مدعي وفيه أن العلم ليس بالصورة لا يقولون أنه حصول الصورة مع العلم حصول الصورة المجردة للذات المجردة

[قوله لخلو المحل عنهما] يلزم على هذا أن لا يكون العلم مثلا عدما ولو كان عدما لكان عدم ماهية وهو العدم وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالتحاد وبالجملة يجوز نحو الحق عن المتقربين مع العلم العدم والسكينة وإنما لا يجوز حنوه من المتقربين تعاطي السلب والابتناب

(قوله وإدع يمكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية) قبل اللزوم ذكره على مدير تمامه أن الحالة المدكورة ليست عدما لأنها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا ما يرد به كان مرده الوجودية بوجودها وأما إذا أريد بها ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فلا

[قوله لأن ماهية السواد حاصلة للجهاد] جوابه أن العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجوده على ماهية السواد حاصلة للجهاد بوجوده أصيلة فإن قلت هذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الصورة قلب بهر نسيم ادلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجوده أصيلة هذا اعتراف بأن العلم لا يكر قط اد لم يدع أحد أنه نفس مطلق الصورة وسيأتي اعتراف الإمام نفسه بالوجود الغلبي

آخر مغايراً للصورة وذلك مما لم تتم عليه دلالة ون قال به جماعة وأما الإضافية فلا شبهة في تحققها لأننا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق إلا عند إضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به وأما أنه هل يعتبر في تحقق هذه الإضافة المسماة بالشعور أمراً آخر حقيق أو إضافي أو عديمي فذلك مما لا حاجة إليه في البعث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته إذ يلزم أن يحل في ذاته صورة مساوية لذاته وصفاته وذلك اجتماع المثلين وأجيب عنه نارة بأن ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستعجل هو اجتماع عيين متماثلين وأيضاً ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستعجل حلول المثلين في محض واحد لا حلول أحدهما في الآخر وأخرى بأن علم الشيء بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك أن المعلوم ههنا حاصر عند العالم بنفسه

(قوله مما لم تتم عليه دلالة) عدم قيام الدليل لا يدل على اسمائه في نفسه بل على عدم العلم به لهم إلا أن يتسكك بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه

[قوله وصورها موجودات ذهنية] لو أورد الاشكال بصورة اشخصية الوجود في العلم بالوجود الاصيل لا يكون الجواب موجهاً

(قوله وأيضاً ذاته الخ) هذا الجواب لا يدفع الاشكال بصفت ذاته

(قوله وأخرى) أي وأجيب نارة أخرى وهذا هو الجواب التحقيقي وعليه الممول

[قوله وذلك مما لم تتم عليه دلالة] قبل لا يلزم من عدم قيام الدلالة عدم المدلول في

نفس الامر

(قوله لأننا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق إلا عند إضافة مخصوصة) ظاهر الصورة ههنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الإضافة وحصوله عندها وقد صرح بذلك الإضافة على الشعور فكأنه في الكلام ولا معنى للتعبير الاعتباري أو أراد بالشعور أولاً المعنى الصادر وأما المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في

الثاني من التعريف

(قوله لا حلول أحدهما في الآخر) الظاهر أن دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف

(قوله حضوري لا حصولي) فيه بحث وهو أنه ان أراد علم الشيء بذاته وصفاته حضوري المتألفاظهر أنه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتاً على نحو تصورنا صفات غيرنا وان أراد أنه قد يكون حضوراً فذلك على تقدير تسميته لا يدفع الاعتراض المورد في صورة العلم الحصولي للشيء وصفاته فأمثل

لا يحصل صورته في علم الشيء بذاته بتحد العاقل والمقول والعقل في الوجود العيني وفي
عليه بصفاته بتحد العقل والمقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع أن
الحضور نسبة لا تصور الا بين شيئين قلت ان العاقل بالاعتبار كاف لتعقق النسبة ولا
شك أن النفس من حيث أنها صالحة لأن تكون عالمة شيء من الأشياء مغايرة لها من حيث
أنها صالحة لأن تكون معلومة لشيء ما وبهذا العاقل أيضاً يدفع الاشكال في علم الشيء بنفسه
عن الله بل بأن العلم اضافة محضة أو صفة حقيقية مستتزمة للاضافة وأما الاشكال عليه في

(قوله ولا شك أن النفس) أي أن النفس الداعية لها جهات صلاحية المنسبة المصلحة وصلاحية
معنوية لمصلحة وهما متغايران. فلو وجد لثمة في الصور العقلية دون الآلى ونحقق الحقائق كالمحصل
المنسبة لا بد من الغايات والتحقق أن النفس الداعية من حيث أنها ماهية مجردة عنهم ومن حيث أن
ماهيتها مجردة قائم بذاتها طام ومن حيث أن لها ماهية مجردة معنوية وكذا الحال في الواجب تعالى وقال
الشيخ في لمباحث اكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية رتبة على اذهنية على ما معنى ثم أن
كأن الحقيقة مفصلة لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصراً في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه
ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا العذر
من العبارة كفي ذلك في حضور الاضافة انتهى وفيه أنه لا يجري في علمه تعالى بذاته لكونه شاملاً
عبر ذاته وكذا لا يجري في علم النفس عموم ذاتها أيضاً

(قوله يدفع الاشكال) أي كما تدفع عن الله أن يعلم حضور اذهنية مجردة عند الذات العارضة
إما بنفسها أو بمثلها

(قوله وما لا شك عيب) أي على الدليل المذكور وأما الدليل منه الصورة المحصورة فلا إشكال
عليه لكون المعلومات موجودة في العلم

(قوله في علم الشيء بذاته بتحد العاقل والمقول) لا العلم هو الأمر الحاصل للعالم والحاصل في العلم المحسوس
من مضمون لا صورته كما في العلم المحسوس والشعاع الدائمة بالنس من حيث قيامها بها علم ومن حيث
هي في مضمون عند صهر ان مثل السؤال بقوله هل قلت كيف يتصور الخ ليس كون العلم المحسوس عبارة
عن نفس المحصور كما توهموا لا لا يتصور اتحاده لا مع العلم ولا مع المعلوم بل بضمه هذا المحصور فتدبر
(قوله من حيث صالحة) جعل الله راقفون عليه لتعقق نسبة المحصور لتحقيق الحق ضرورة
واتفاق صلوح العينية والمعنوية لاهبها لأن كلا منهما مشعر عن ذلك العاقل عرنيين واعلم ان المراد
بالتعذر لا اعتباري في أمثاله هو الدليل للتدبر لداني لا الشيء من محض اعتبار اعتبار حق يرد ان الكلام
في احسن الأشياء في حسبها لا حواطها حسب اعتبارها لا يرى بصلاحية آلهية وصلاحية
المعلومية ثابتة له في نفس الأمر

(قوله وبهذا لا شك) أي كما يدفع الاشكال (ما هو يدل على انه دع الاشكال في علم الشيء بنفسه على

العلم بالمعلومات الخارجية فاعلمنا يدفع عنه ما باعتبار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام
 زاردي في المباحث المشرقية وادعى أن العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من
 قصة الجرد واما بأن الاضافة توقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في
 الخارج ولا في الذهن (هو المقصد الثاني) العلم الواحد الحادث (فيده بالحدوث لان العلم
 لو احدث القديم يجوز تعلقه بأمور غير متناهية (هل يجوز تعلقه بمعلومين) أي على سبيل
 التفصيل ، ذللا خلاف في أن العلم الواحد لا جمالي يتعلق بما فيه كثرة (فيه مذاهب) أربعة
 (الاول لبعض أصحابنا) من الاشاعة (يجوز) ذلك مطلقا (كعلم الله تعالى) فانه علم واحد
 متعلق بمعلومات متعددة (قضا) هذا (تمثيل) وقباس للشاهد على العائب (بالجامع) فيكون
 باصلا وايضا يلزم على من احتج من أصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق
 بتقديرين على أصلها كما سيأتي من أن القدرة القديمة لا يجوز تعلقها بتقديرين فصاعداً
 والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متميز (الثاني وهو مذهب الشيخ) أبي الحسن لا شمري
 (وكثير من المنزلة لا يجوز) ذلك مطلقا (ذل ليس عدد أولى من عدد فيلزم) من جواز
 تعلقه بأكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بأمور غير متناهية) فيلزم أن يجوز كون
 احدها علما بعلم واحد بمعلومات لا تنامي وهو باطل قطعاً (وقد عرفت) وانه ضعيف جداً

(قوله من قصة محمد) وهي أن ماهية السواد حسبه له مع عدم العلم فهو كالعدم هو الصورة

الحاصلة للشئ لكان الجماد طاماً بالسواد

(قوله معتد) أي سواء كان حريص أو مدبهي حر لا شك بينهما أولاً

الأن أنه صفة حقيقية مستمرة للاضافة وانما هو تحقق التعابير لا عشاري وبصرح في الاطيات في
 ثبات عموم عدم الله تعالى فان العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا يقتضي التعابير بين العالم
 والمعلوم أسللاً ان نسبة المنقضية للمفسدين انما هي بين تلك النسبة وبين أحدهما لا بين العالم والمعلوم
 حتى يقتضي تقديرهم ولو بالاعتبار لم لو كان نسبة بين العلم والمعلوم لا احتج الى التمييز بينهما ولوه

[قوله فاعلمنا يدفع عنه ما باعتبار الوجود الذهني] اذا كان منشأ الاشكال عليه روم مسوقية لاصافة
 تحقق العلم اليه وسدقة عدمه باعتبار الوجود الذهني محال بحث لان اعلم ان تحقق الوجود الذهني
 انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة أو معه فلا يجيد سبق تحقق المضاف اليه فيتناول

(قوله يجوز ذلك مطلقاً) سواء كان المعلومان نظريين أم لا

(قوله وانه ضعيف جداً لان عدم الاولوية الخ) ورد أيضاً بأنه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما حارفي حقه

لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيئا والمحتاج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على أصله يجوز تعلقها بمقدورين وكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تنتهي (وايضا فلا يسد أحدهما مسد الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الذي وهو أن يقال لو تعلق العلم الواحد بعلومين لسد العلم بأحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة أن الشيء يسد مسد نفسه والتالي باطل (فان التعلق) بالمعلوم (داخل في حقيقته) أي حقيقة العلم فاذا علم أحد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انمكس الحال فلا يتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثاني (بعلم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقا بأمور متعددة (وبسائر) أي ونقض أيضا بسائر (الهويات) المتعلقة بأشياء متعددة كالسواد لواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر باخل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فعدد التعاقبات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات أن تكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث

(قوله ضرورة الخ) ان أراد انه يسد مسد نفسه مع فضع النظر عن التعلق بمظاهر التحلل اذ لا انية حتى يتصور انسية بينهم وان أراد مع اعتبار التعقيد فموسع لان التعقيد يمنع انسية لان المعلومين مختلفان وهذا تفصيل مذكور بقوله وليس يلزم من وحدة الذات الخ

تعالى وان لم يكن واقعا في حقتنا

(قوله داخل في حقيقته) متى علم أن العلم عبارة عن صفة ذات اصافة أي عن هذا المبدأ من حيث انه مقيد اذ وكان عبارة عن نفس الاصافة لم يكن التعلق دخلا في حقيقته لانه يكون نفسه الا أن يريد بالدخول عدم الخروج

(قوله ونقض بعلم الله) هذا هو النفس الاحالي والنقض التعصبي منع أن التعلق داخل في حقيقة العلم كما أشير اليه الشارح وقد بينت النفس بعلم الله تعالى أمر حذر لان جريان الدليل فيه فموسع فان حصل لدليل أن التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخلا في حقيقة العلم القديم وأنت تخبر من الدال على عدم سد أحد العلمين سدا آخر دخوله التعقيد بخصوصين فيهما والفرق بين التعقيد القديم والحادث لا يعيد اذ ليس دليله عدم السد الاضحاك له الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتأمل

(قوله وبسائر الهويات) قال الأبهري وقد يدعى بأن التعلق داخلا في حقيقة العلم وماهيته دون سائر الهويات

مذهب أبي الحسن الباهلي) من الاشاعرة وهو أنه (لا يجوز تعلفه) أي تعلق العلم الواحد (بنظريين) أي بعلومين نظريين (لأنه يستلزم اجتماع نظريين) في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلفه بضرورة بن لما مر) في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس وأما الجواب عن اجتماع النظريين فهو ما ذكره بقوله (قلنا قد نعلمهما) أي المعلومين النظريين (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد) فإنه إذا كان العلم بهما واحداً كفاء نظر واحد واجتماع النظريين، مما يلزم إذا لم يجوز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب (الرابع وهو مختار القاضي وإمام الحرمين لا يجوز تعلفه بعلومين) حيث (يجوز تفكاك العلم بهما) أي كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع امكان

[قوله يستلزم اجتماع الخ] هذا ظاهر على تقدير أن يكون النظر مقيداً للعلم وأما إذا كانت مقيداً لتعلفه فلا يلزم اجتماعها لحوار أن يعيد نظر واحد لتعلفه معلوم في ركن ونصر آخر لتعلفه بعلوم آخر في زمان آخر

[قوله ويجوز تعلفه بضرورة] التخصيص بالضرورة إشارة إلى أنه لم يقل من صاحب هذا المذهب في جوار تعلق العلم لوحد بنظري وضرورة شيء وأما بالنظر إلى دليبه فيجوز ذلك لعدم لزوم اجتماع النظريين قبله، بل تعلق عدم الحوار لأنه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه وفيه أن النظر لم يحصل التعلق بالعلم بتعلق واحد بالنظر وآخر بدونه

(قوله أي المعلومين الخ) إشارة إلى أن النظر ليس بهما بمعنى المعارف فإنه صفة العلم

(قوله بنظريين) قبل كذلك بنظري وضرورة لأن الضروري يحصل بالاعتدال بنظري فلا بد من علم واحد بعلومين نظري وضرورة لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نص لأن العلم بالضرورة لا يمكن أن لا يحصل العلم وان لم يحصل بالنظر كالعالم بان لا بد من هذا العلم كما ذكر لا يدل على عدم حوار تعلق العلم الواحد بالنظري والضرورة المذكور

(قوله لأنه يستلزم اجتماع نظريين) فيه بحث لحوار أن يكون متعدد متفرقين فكذلك التصريح ولا شك أن النصر إنما يستلزم العلم من حيث تعدد لأمس حيث ذاته حتى يتم تحصيل الحاصل في التصريح الثاني فإن قلت العلم لا يترك عن تعلفه قلت ممنوع بل قد صرح البعض بأن من يدعي العلم بأمر يبدأ سيده البديع غداً إلى عدم هذا العلم أنه دخل الآن ويمكن أن يدفع بأن هي الكلام على عدم بقاء المعارض (قوله أي المعلومين النظريين) فيه إشارة إلى أن ما ذكره صاحب المقاصد في إنشاء الحوار من أنه لا امتناع في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنبذة وبني المعارض وكقول الحاصل على لاجلها ليس كما ينبغي لأن الكلام في المعلومين النظريين والعيان لا حيران ضروريين وان كان حاصلين بعد النظر

عدم العلم بالآخر كالقديم والحديث والسواد والبياض فانه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد
 (والا جاز انفكاك الشيء عن نفسه) اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان
 ذلك العلم واحداً جاز انفكاكه عن نفسه (أي) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين
 العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقاً وهو ممنوع اذ لقائل أن يقول بهما اذا عسا بمعين جاز
 الانفكاك بين العلم بهما وأما اذا علما بيلم واحد الا ينصور ذلك لانفكاك واليه لاشارة
 بقوله (قد يعلم ما ذكرتموه) أعني المعلومين للذين يجوز لانفكاك بين العلم بهما (نارة يعلم
 واحد) فلا يجوز ذلك لانفكاك (ونارة بمعين) فيجوز الانفكاك ولا استحالته في ذلك
 لان جواز لانفكاك في حله وعدم جوازه في أخرى (ولا يلزم من ذلك) أي من جواز
 تعلق علم واحد بذات المعلومين نارة وتعلق علمين بهما أخرى (الاستثناء عن تعدد الصفات)
 بأن يقال لو جاز أن يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق
 على أنه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا لاهلنيين أيضاً لكات الصفة الواحدة موجبة لحكمين
 متباينين كالصفات المتعددة وحاشا جاز أن تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية
 مما فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة الاحكام مختلفة وهو باطل بالضرورة ولا تعلق (فانه)
 أي ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل أيضاً) كما مر خال عن الجامع لجوز أن تكون
 صفة واحدة موجبة لحكمين متباينين كالهليين ويمنع إيجابها لحكمين متباينين كالعالمية
 والقادرية على أنه انما يلزم القائل بالحال (وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما

(قوله جاز انفكاك الشيء عن نفسه) بناء على أن مفروض حوار الانفكاك بين العلمين

(قوله على أنه انما يلزم الخ) وأما الثاني له فالحسية عمده هي الانصاف بالعلم فليس يلزم عمده انحصار

للعالمية على يلزم الاستثناء عن تعدد الصفات

(قوله جاز انفكاكه عن نفسه) هذا مبني على عدم انفكاك تعلق العلم بهما كما أنشأنا اليه فتمثل

(قوله انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك الخ) قال قوب حوار الانفكاك بين مكانه الامكان لا يمكن

دائم فيجوز الانفكاك دائماً وفيه المطلوب قوب نعم لا اه لا يبي الامتنع بالعلم وهو المعنوية بعلوم واحد

فان عند تعلق العلم الواحد بهما حوار الانفكاك بخلافه ان يتعلق بهما علمان

(قوله على أنه انما يلزم القائل بالحال) فيه تمثيل لحوار أن يراد بالعالمية من انفس التعلق كما أنشأنا

اليه في المقصد الاول فان قلت اصلاق الايجاب هو سبي حكمه فانه انما يلزم القائل بالحال اد عند الذين

له لا يوجب اصلا قلت يجوز أن يراد الايجاب العادي كقوله لانه غير انه تعريف العام صفة توجب تغيير لا يمتثل

كالمعلم بالشيء والمعلم بالمعلم به وكالمعلم بالتضاد فان العلم بمضادة شيء لا آخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الاخر اياه (و) كذا الحال (في الاختلاف) ولتأمل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد) أي يجوز تعلقه بهما (اذا من علم شيئاً علم عممه بالضرورة والا) أي وان لم

(قوله فقد يتعلق الخ) أشار بمط قد الى أن المدعى موجه حرجية فيكون في إثباته مدعى وحجة
وهي العلم بالشيء والعلم بالعلم به وليس له على كل ما لا يجوز إمكان العلم بما يجوز على العلم الواحد
بما حتى يرد أن الدليل المذكور لا يجري في العلم بالنسبة ولا اختلاف والتفصيل على ما هو
(قوله أي يجوز بعينه) لا حاجة الى هذا التفسير فإن الدليل المذكور يدل على وقوع التعلق بما
وعليه لرعاية الطبيعة لظهور معنى قوله لا يجوز معرفة علمين يجوز إمكان العلم بهما لكن يظهر جلياً
فمحذور تعلقه بالله بالاسم الذي هو اللاحق

لنقيس حصول الكلام حيثه بكم اذا جورتم حصول المعلوم من عدم واحد فلم نحكموا بان المسمية من العلم وقدورة من القدرة وهلا حكتم بان كليهما من العلم وأما اطلاق الحكم على التناقض فمردى ويمكن ان يجاب بان حمل المسمية على التناقض وعبرر الاعراض بذلك لوجه بما لادخل فيه بخصوصية تجوز مناق عدم واحد معلوم مرد ومعلوم آخرى بل هو كلام على حاله أهل السنة الذين بان العرب من الاشياء عاري ثم لحوا بان الكلام في محال مرد عند حكمين متجسسين بما لا يتم حيثه لان أهل السنة يجوزون الكل كما لا يجزى فبأن فيه

(قوله كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به) ما هو من يقول كاشي، والعلم به لأن التخييل لا لا يجوز اهتكاك العلم به، فالظاهر إيراد العمومين في شيء من قلبه عند العلمين معتمدين، ولأنه من ذلك يصبح التخييل به، لأنه ومن قلبه هذا التوجيه لا يتأتى في قوله، كالعلم بالنفس، سيما على تقرير الشرح إذا المذهب له أن يقول قال العلم بالعلم بمصدره، بل اللهم إلا أن صدر إلى حذف المضاف من عبارة في موضعين، والحق أن عدم اهتكاك العمومين ما كان باعتبار العلم به على ذلك ما ير دالهما من الذين لا يثبت أحدهما على الآخر في رعيتهما [قوله إذا من علم شيئاً علم غيره به] وكذا من علم مصدر هذا أنه عدم مصدر ذلك أيضاً، بل ضرورة وفيه بحث لأن الاشتغال لا يتم من القول بل لابد من فهمه لا حري أيضاً، وهي قوله ثم أنه يعلم غيره بعده به، وهم حرافقة معومات غير منزهة الخ، وهذا دليل لا يجري في التصادق ومما في الأضافات إذا لاوجه لأن يقال لو لم تكن العلم للمعاني سعيين، أحداً لزم التسلسل لأن العلم به متى استنزى العلم بالعلم به إلى آخر مدكر هذا، وذلك لأن رزم التسلسل بهذا الطريق لا يتأتى من كون العلم بالشيء والعلم بالعلم به متعدداً في كل مرتبة سواء كان العلم بتصديق واحداً أو متعدداً، وسواء كان العلم لمعنى في أول مراتب متعلقات، مضافين ولا كالعلم يريد وعمره وحوالاً أن مدعى العلم والفهم في صورة العلم بالأضافات مجرد حور متفق علم واحداً وعمومين بناء على أنه لا يدرى المثال لا يتفق أي اهتكاك لشيء على نفسه كما دل عليه كلامه في حوزي التعريف ولا يحتاج فيه إلى الاستدلال برعاه له بكتفي انحصار دليل

يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم (جار أن يكون أحدنا عالماً بالجفر والجامعة) وهما كتابان لعلّ رضى الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث إلى اقراض العالم وكانت الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونهما وبحكمون بهما وفي كتاب قبول المهد الذي كتبه علي بن موسى رضى الله عنهما إلى المأمون أنك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه أبوك فقبّات منك عهدك إلا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم ولمشايخ المعارضة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه إلى أهل البيت ورأيت أنا بالشام نظماً أشير فيه بـارموز إلى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذبك الكتابين (وإن كان) أي أحدنا (لا يعلم عنه به) أي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر أن من علم شيئاً علم عنه به (نعم) أنه (يعلم) أيضاً (عنه بطله به) لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم به (وهلم جرافة معلومات غير متناهية فلو) لم يجوز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلوم واحد بل (استدعي كل معلوم) منها (عدداً) على حدة

(حسن جلي)

الاشباع وإنما أورد الدليل في صورة العلم بالشيء واحكام بالعلم به إشارة إلى ادعاء أمر زائد في هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالتعدد قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبهما وأما فيما لا يجوز الاعكاس كعاقرة والمائلة والمصادمة وغير ذلك فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومات بل ربى يجب كما في العلم بالشيء مع العلم به فإن هذه المعلومات إلى آخر الدليل وعلى هذا لا غبار في الكلام

(قوله يدلان على أنه لا يتم) وهكذا كان الامر فانه نقل عنه انه عرض للمأمون في يوم عيد صعد قائلاً قد رسل إلى علي بن موسى بدعوه إلى انصلي وعرضه أن يقرر بين ادعائيه ليه فيها توجه إلى انصلي قال نعم كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وسار حافياً ثم شرع في التكبير فيها ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المأمون العلة حتى منه ثم أمر برجوعه فقال علي بن موسى رحمه الله علمت أنه كذلك فيقال أنه سمع بعد هذه الحادثة قات قتل المأمون

(قوله قلة معلومات غير متناهية) هي معلومات علمية فلا بد أن يجوز تعلق علم منها ببعض حتى يقطع التسلسل في درجة قبل على تقدير جواز تعلق علم واحد بتعدد علوم غير متناهية أيضاً لأن العلم المتعلق بأشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم والعلوم جراً والجواب أولاً جواز أن يتعلق العلم بعلومه حيث لا يمكن فيه تعابر اعتدري كما صرح به في أواخر بحث العلم من الإلهيات وثانياً جواز أن يتعلق العلم بالعلوم بعلومه

(لزم أن يكون لأحدنا) إذا علم شيئاً واحداً (علوم غير متناهية بالفعل وأنه محال والوجودان يحققه) أي يشهد بكونه محالاً (والجواب أنا) لا نسلم أن العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه) لما مر من أن الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه إلا بأن يتصور مرة ثانية ويلتفت إليه من حيث أنه في الذهن (و) هذه الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل (يقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز العطف من العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات إلى العلم قريبا من الحصول غير محتاج إلى تكافؤ ظن أنه حاصل بالفعل وبني عليه ما بنى (وأما قول من قال) يعني به الآمدي فإنه قال في الجواب الكلام إنما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة) التي هي التعلق لا تتصور إلا (بين شيئين) متباينين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشيء إلى نفسه إلا أنه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد متاعلا بدمه لا يزيد على قيام همه بنفسه (فظاهر البطلان) لأن تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازي والمختار) عندي (أن خلافا متفرع على تفسير العلم فإن قلنا أنه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم) واحد (بمعلومين وإن قلنا أنه صفة ذات تعلق جاز أن يكون) العلم (صفة واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات) الخارجة عن حقيقة الصفة (لا تجمل الصفة متكثرة) في ذاتها قال المصنف (واعلم أن الجواز الذهني لا تراعى فيه و) الجواز (الخارجي مما يناقض فيه) يعني أنا إذا نظرنا إلى أن العلم صفة ذات تعلق يجوز العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بأمور متعددة بمعنى أن العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم

(قوله يوهم بظاهره) إنما قال ذلك لأنه في الحقيقة من إضافة العلم إلى الخامس

(قوله أنه مجاز لا حقيقة له) قال أراد منهما لا عبر الشيء كما في ما يقوم بنفسه أي لا يقوم بغيره

(قوله وأما قول من قال الخ) حاصل كلام الآمدي منع أن طريق معومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حصوري فلا يلزم تسلسل وإن لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكراهية التعبير الاعتباري أيضا كما أشرنا إليه

واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان لهني وليس يرم منه الامكان بحسب نفس الامر بلوز أن يكون ممثلاً في نفسه لكن العقل لم يطالع على وجه استعماله والاستدلال على امكانه في نفسه بأن العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما بل بتطابق المضادة وكلامنا في المضادة المحصورة وان كان متعلقاً بهما فهو المطلوب ليس بشيء لان المضادة المحصورة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما معا فليس هناك عدم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم بمجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخله فيه والجواب ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بتعدد على سبيل التفصيل بأن يكون متعلقاً بخصوصية هذا وبخصوصية ذاك معاً فانه يجوز جماعه كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل (في المقصد الثالث) الجمل المركب عبارة عن اعتقاد جازم ثابت غير مطابق) سواء كان مستنداً الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبراً في الجمل المركب كما هو المشهور في الكتب ونما سمي مركباً لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه وهذا جمل يدل على ذلك الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه فهذا جمل آخر قد تركباً معاً (وهو ضد للعلم لصدق احد الضدين عيبهما) فانهما معنيان وموجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبنيهما غاية الخلاف أيضاً (وقات المعزلة) أي كثير منهم (هو) أي الجمل المركب

(قوله فليس الثبات الخ) وهو عدم الزوال بالتشكيك

{قوله موقوف على العلم بهما} فيكون العلم بهما سبباً على عدم بها فلا يكون عيبه في قوله اللام كما ذكرتم اعابر العلم بهما والعلم بها لكن عدم بهما واحد مع عدم المعلوم فيتم الكلام فقات وحدة العلم بهما أيضاً متنوعة

(قوله كما هو المشهور في الكتب) أي عدم اعتبار الثبوت

{قوله فهذا جمل آخر قد تركب معاً} لم يرد ذكره ان الجملين سبباً في عيبهما وقتاً حريش من الجمل المركب ولا يسنم القول بان كل صدق شيء على كونه كل من حريش عدم بل اراد ان في صورة الجمل المركب وجد جهلان بسلطان وان لم يكونا جريش من عدم

{قوله فانهما معنيان وجوديان} هذا شعر بان لوجودية المقتدة في مع بق المصاديق عدمهم بمعنى ان لا يكون السبب جزء من مفهومهما لا بمعنى ان يكونا موجودين في الخارج اذ لا وجود للعلم على ما اشار اليه ههنا في ما احتاره من كونه عبارة عن نفس التعلق والاصافة

ليس ضد العلم بل هو (ممثل له) فامتناع الاجتماع بينهما أنه هو للمائة لا للمضافة وما قالوا بالمائة
بينهما (نوجهنه الاول ان التغير بينهما) ليس الا (بالنسبة الى التعلق وهي) أي تلك النسبة لميزة
بينهما (مطابقته أولاً مطابقتها) فان العلم مطابق لمطلقه ولجمل المركب غير مطابق له (والنسبة
لا تدخل في حقيقة المنتسبين) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (ولا متيار
بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختلاف الابهة اوجه ثم
اشتركا كما في تمام الماهية لوجه (الذي أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيدا في الدار
وكان) زيد (فيها) لي الظاهر ثم خرج كان له اعتماد واحد مستمر (من الصباح الى المساء) (لا يختلف)
ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورية ثم انه كان) أي ذلك الاعتقاد (أولاهدائم
انقلاب جهلا) مركبا (والانقلاب) من شيء الى آخر (لا يتصور) لا في أمر عارض مع اتحاد
لذات) والحقيقة في ذنك الشئين فيكونان متماثلين أغلب أحدهما الى الآخر بسبب اختلاف
الموارض ولا يستعاليه به بخلاف المتضادين والمتعديين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى
انقلاب الحقائق وهو محال وأيضا ثبت في المثل المذكور اتحاد العلم والجمل المركب في الذات فلا
يكون لاختلاف الابهة (وقال الاصحاب) في حرهم طريق المعارضة (لمطابقة واللامطابقة
أخص صفاتهما) أي صفات العلم والجمل المركب (فلم من لا اختلاف فيه) أي في أخص

[قوله والنسبة لا تدخل الخ] فيه أن اللام منه حرو ح الصيغة واللامطابقة من الاعتقاد الحارم
واعتقده لأحرو حهما عن حقيقة العلم والجمل المركب [قوله في تمام ادهية] وهو الاعتقاد الحارم
[قوله مستمر] ولو تعدد الأمثال [قوله وهو محال] فيه أن الاختلاف انقلب انقلب كل من
الواجب والممكن والمنتفع الى آخر لا خلاف حقيقة ممكنة الى أخرى من العدم يرتقب بعضها الى
[قوله وأيضا الخ] حيث لا حاجة الى قوله ولا خلاف لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد لذات
[قوله أخص صفاتهما] إذ نثبت الصفتين فكل من جميع أنواع لأدراك

(قوله النسبة متأخرة عن طرفيها) قد سبق ما في بحث وجوب الاعتراض على هذه المقدمة مشهورة
فإن مجموع نسب امة الى كل واحدة من تلك النسبة ليست متأخرة عن كل من طرفيها ضرورة كونهما
د حية في مجموع نسب والحراب مع أيضا فيبطل فيه (قوله وأيضا قد ثبت الخ) يعني أن اتحاد
الذات في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجوداتية وان قلنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه
(قوله الابهة الموارض) وتلك العدة ليست الا بمطابقة لوجه ذي عند الى الاول وحرفي من حريته
(قوله في جوابهم بطريق المعارضة) وما حو بهم يبرق حه دليلهم المنفي على امتناع انقلاب الحقائق
فهو من سلاب الحقائق امتنع عندا لحققتين هو الثاني واحد من الواجب والممكن والمنتفع الى الآخر صرح
في التوبيخ ومن البين أنه لم يبرم عند ذكره على تقدير اختلاف العلم والجمل المركب في ادهية
(قوله أخص صفاتهما) قد يجمع ذلك تحوير كونه من تعدد المصوبة ولا ينبغي تعده

الصفات (الاختلاف في الذات) لما مر من أن المتماثلين ما يشتركان في أخص صفات النفس
وأجاب لا مدى عبارة خري وهي أن الاشتراك في لأخص المنبرقي لتمام يستلزم الاشتراك
في لاعم ومن صفات العلم حصوله بطر الصحيح وذلك غير متصور في الجمل المركب بالاتفاق
فلا يكون مثالا للعلم فالونفق الكل على أن اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم والمفهوم
لربيع الجمل يقال للمركب وهو ما ذكرناه) يقال أيضا (للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه
أن يكون عالما فلا يكون ضد) للعلم بل مقابله مقابلة العدم للمركب (وتقرب منه) أي من الجمل
البسيط (السو وهو كائن) الجمل بسيط (سببه عدم استنبات النصور) أي العلم تصوريا كان أو
تصديقا فإنه إذا لم يتمكن النصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيشت مرة ويؤول أخرى
ويثبت بدله تصور آخر فثنية أحدهما بالآخر شنباه غير مستقر (حتى إذا نيه) السامي أدنى
تليه (ننيه) وعاد إليه التصور لأول (وكذلك الغية) تقرب من الجمل أيضا (ويفهم منها) أي من
الغنية (عدم النصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الدهول) تقرب منه ليل وسببه عدم استنبات
التصور حيرة ودهشة قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فلو قسم من
السو (و الجمل) البسيط (بعد العلم يسمى نسبيا) وقد فرق بين السو والنسب بأن لأول
رول الصورة عن المدركة مع بقائها في لحظة والثاني زوالها عنها معا فيفتح حينئذ في

[قوله ومن صفات العلم ح] فيه أن حصول بطر الصحيح ليس صفة للعلم بل صفة للعلم السوي
فلا يرم من التماثل من العلم والجمل ترك اشتراكهما فيه هو صفة للعلم البطري
[قوله واعتق الخ] مع حصول العلم والنسب الصحيح دون اعتقاد المقلد

(قوله ومن صفات العلم حصوله بطر الصحيح) أي من صفات العلم البطري ويحتمل أن يراد من صفات العلم
مطلبة ولو صرحت بأن يراد حصوله بالمكان ودخول في الضروري من صفات بطر في جاز كجائني
[قوله قال واعتق الخ] قيل مرده لا غير من عبه نه سوف أشار إليه ولا من روم مشاركة
ما يؤول العلم إليه في الحصول بطر الصحيح فحيث بإمكان حصول التباين المذكور والنسب الصحيح
بحلال الجمل ترك عيته ن ذلك الاعتقاد دا استد إليه بطر علما لا تليدا فتبدل الصفات لا الذات
وهذا لا يضر لأن التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يحتمل أن اعتقاد المقلد ضروري والكلام
في العلم الضروري وفيه منع ظاهر أشارت إليه في المرصد الثاني ندي في تعريف العلم

(قوله مقابلة العدم للمركب) أن قبل قد سبق في تحقيق تعريف العلم أن التباين ليس بعلم الآخر فهو من قبيل
الجمل البسيط وقد ذكرنا في كل عي كون بعض أفراد مثلا للعلم فكيف يكون الجمل البسيط مطلقا مقابلا
للعلم تعين العدم للمركب فالتا لارم من وجود الجمل البسيط في مادة التقيد لصدق عليه فلا يحظور
(قوله والثاني زوالها عنها) أن قبل الترق المذكور للملاسة وسامعة النفس المدركة للمعقولات

حصولها الى سبب جديد قال لا مدى ان الفعلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن
يقرب أن تكون معانيها متعددة وكلها مضادة للعالم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه قال
والجمل البسيط بمنع اجتماعه مع العلم لذهنيهما فيكون صدأه وان لم تكن صفة ثابتة وليس
أي الجمل البسيط صدأ للجمل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل بجامع كلا منها
لكنه يضاد النوم والفلة والموت لأنه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير
متصور في حالة النوم واخوانه وإنما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة المقصود لخامس
ادراكات الحواس الخمس (الظاهرة) (عند الشيخ) لا شعري (علم بتعلقاتها فالسمع) أي
الادراك بالسماعة (علم بالسموعات ولا بصار) أي الادراك بالابصرة (علم بالمبصرات)
وكذلك الحول في الادراك باللامسة ولذا فقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم
الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبدنية والنظر التي يتوصل بها الى العلوم المستندة اليها (وحافه

[قوله بمعنى أنه مستبعد الخ] لا معنى لمصطلح لعدم كونه وجودية

[قوله بل بجامع كلا منها] فان صاحب الجمل البسيط ما جعله جهلا مركبا وسان وشاك أو حاد
عن جميع أقسام الادراك

[قوله ادراك الحواس الخمس الظاهرة] أي بالاسان بخلاف الجيوبات فان ادراك الحواس ليس
علم ولد لا يقبل لها أول العلم فاقيد أن كونه لاحس من العلم يختلف للعرف واللمعة ليس شيء
[قوله كونه حاد من البدنية الخ] أي كما أن هذه الثلاثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق
والاكتشاف في الجميع عما هو للعقل فكون الحاصل تلك العرف عالما دون الحاصل بالحواس تحكم

وخبرائتها عندهم هي العقل الفعل ولا يتصور روح الصورة عنه على قاعته فكيف يعتبر في البين
رواها عن الحافظة أيضا يجب أن المراد رواها عنها من حيث هي حافظة وحرنة للعقل وذلك رول
لماسة به وبين النفس التي يسبها كات خرافة حافظة يدركها الكلية بحيث يعكس منه اليها ذلك ادراكات
(قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واخوانه عدم كونه متصور في حالة نوم وادوات طهر في
الليلة وإنما عدم كونه متصور في حالة العلم مع كونه متصور في حالة الشك والجمل مركب فليس حاد
العلم إلا أن يرى الفرق على أن في الشك والجمل مركب توجه النفس والتفتها الى نحو متعلق العلم انتهى من
شك الشك والجمل جهلا مركبا يقوم به ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الاعمال بخلاف الاعمال
والد هل والكلام بعد محل تأمل

(قوله علم بتعلقاتها) قد سبق لاشارة الى أن الحقائق اطلاق العلم على لاحس يختلف للعرف
ولاعية فانه فيهما اسم مره من الادراكات وقد لا يحد اليها من أولى الحق في حقها

فيه الجمهور) من المتكلمين (فاما في علمائنا) كاللون مثلا (عما تسميهم رأياه) فاما نجد بين
 الحالتين فرقا ضروريا) ونعلم ان الحالة الثانية بخلاف للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان لا بصر
 بها بالبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم
 بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) أي للشبح (ان يحجب بان ذلك
 الفرق) الوجداني (لا يجمع كونه) أي كون ادراك الحواس (علما مخالفا لساكن المعلوم)
 المستندة الى غير الحواس محلة (ما بلوع أو بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية
 مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متساوية لافراد
 متخالفة بالهويات لا يقال الخلاف تمام هو في ان حقيقة ادراك الشيء باحدى الحواس هل
 هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم نقفاً ولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظياً
 راجعاً الى ان لفظ العلم اسم لمطابق لا ادراك أو نوع منه لانا نقول بكفينا في مقام المنع
 الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار
 (وايضاً فاصح استدلاله) أي استدلال الخصم أعني الجمهور (لأنه يمكن العلم بمتعلقه) أي بمتعلق
 الادراك الحسي (بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق إلا بالجزئيات

[قوله (لا يشيخ) يجب ان يحل] خلاصه ان اختلاف أمر في ذاتي ودرس لا يفي الاتفاق في الحقيقة
 الجلية أو النوعية

[قوله لمزيد الاستظهار] قدح فيه مع كونه أم لا ليسد لاجس لا يقدح الا في الاستظهار
 [قوله لا يتعلق الا بالمطريات] أي بالمطريات خاصة عند الحس وأما التحليل وان كان سلباً في ادراكه
 من حيث خصوصياتها فهو نوع من العلم عند انتم الذين منهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقاً بما
 يتعلق به لاجساس لكن ذلك يتعلق بالمطريات بعد عيبتها عن الحس فيجوز ان يكون لاختلاف بينهما
 لاختلاف المتعلق خصوصاً ونوعية

(قوله لا في قول يكفيه في مقدم الجمع لاختلاف بالهوية) لا يقال لاختلاف بالهوية حاصل من العلمين
 المتعلقين بشئ واحد ادراكاً قائمين ببعض من العلم الآخر ثم يريد بحال العلم بالهوية مع ان
 التفاوت بينهما ليس كتماثل ابصار زيد والعلم به فعدم ان اختلافهما اختلاف قوى ليس مجرد اختلاف
 بالهوية لانا نقول صار ان تكون تلك البردة في لاختلاف وهو ركن كلية صفة فلا يخرج بذلك من الاختلاف
 بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود

(قوله لمزيد الاستظهار) معنى فغاية ما لم يذكر عدم حصول هذا العرص أي مزيد الاستظهار ولا
 يقدح هذا في أصل الجواب كما ان ابطال السد لا يضر المنع لا قرب ان يدعى عن المصنف ان ذلك الفرق
 الوجداني لا يجمع شيئاً من الاختلافين بل يجمع كلاهما فلا يكون دليلاً على اختلاف النوعي وليس
 مراده ان يجوز الاختلاف النوعي بخلاف مراده فليتام

من حيث خصوصياتها ولا سبيل الي در كها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت
 نحن نعلم أن في الجسم الثلاثي مثلاً لونا جريئاً مخصوصاً علماً تاماً ثم يدركه بالنصر فتجد
 تفاوتاً ضرورياً فقد صح أن يتناق العلم بطريق آخر بما تعلق به الإدراك الحسي قلت
 هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين دراك العرفي علي وجه جزئي وبين ادراكه علي وجه
 كلي وذلك لا يخفى علي ذي مسكة (المصنف السادس) فيما يفرع علي القول بثبوت
 الصور العقلية (لحكام) قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية (مع التساوي في نفس الماهية
 (بوجوه ٥ الاول انها) أي الصور العقلية (غير متباعدة في الحلول) اذ يجوز حلولها معا في
 محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المنشكل بشكل مخصوص مثلاً لا يتمتع أن بشكل
 بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة الصورة البارية يستحيل أن
 تصور معها بصورة أخرى (بل) الصور العقلية (متفاوتة) في الحلول فان النفس اذا
 كانت حالية عن العلوم كان تصورها لشي من لطائف عسيراً جداً واذا تصفت ببعض
 العلوم راد متممها للماتق وسهل انقاسها به (لثاني تحمل الكبيرة) من الصور العقلية

(قوله بثبوت الصور العقلية) أي الخاصة عند بعض حريته كات و كبة

(قوله مع تساوي الخ) عا فيد بذلك انه عا ح لي البيان فان متحالين في الطبيعة متع مان في

الاورام والاحكام

(قوله في الحواش) وان كانت متعده في المدق كات و لانت

(قوله بخلاف الصور الخارجية) جوهرية وعمرية ولا من متقابلين

(قوله تحمل الكبيرة) أي الصورة الحالة التقديرية

(قوله سوى الحس) فيه بحث لانه راد الحس الحس الماهر والحصر مجموع فان التحصيل سبيل اليه
 أصلاً وان راد الحس معاً فسام لأن التحصيل معوم معدوم لا محسوس وما فيه كلام الشارح في و ش
 ثلث الآله من حاشية مصلح مدهر في أن الصور الحريثة من حيث هي جريئة قد ترسم عند النفس
 بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال

(قوله مع تساوي في نفس ادعية) اشارة الي أن بين الاميار تم يندح اليه تساوي في الماهية ثما

عند اختلاف مذهبتي الصورة العقلية والخارجية كاسياني فلا حاجة اليه

(قوله غير متباعدة) والسر فيه أن التماثل والتماثل و متفرعا في نوع من الاختراع من احكام وجود

الاسيلى لا الظلي كاسياني

(قوله وكذلك المادة المتصورة) مضاف اليه د شايين الي أن لمر د الصورة الخارجية هما أعم من

(في محل الصغيرة) منها مما ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبل والامور الصغيرة بالمرّة مما بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تخل في محل الصغيرة مجتمعة معها (ثالث لا ينمحي الضعيف بالقوى) يعني ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية لقوة فيها بخلاف الخارجية فان لكيفية الضعيفة منها شعبي عن المادة عند حصول الكيفية لقوة فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة (لا يجب زوالها واد زلت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى نجش كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة المنصرفة لاستعالة بقاء قواها أبداً واذا رأت حثيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن افرق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) هم (ذكروا في معنى كون) صورة (لانسانية)

[قوله ولد تقدر النفس الخ] هذا مسمى عن ان صور الجبريات الجسمية حاصلة في النفس ولو بتوسط الحواس على ما هو المتعقّب بنص عليه اشارح قدس سره في حواشي المطابع (قوله مجتمعة معها) واما عن التعاقب فذكر بناء على ان لهيولى لا مقدار لها في نفسها (قوله سهل) أى في بعض الاوقات

(قوله لاستعالة بقاء قواها) اما المركبات العنصرية فتندمج انماط الى الانشكاك واما السائط فاقولها الكون والفساد كما عن الشيخ في لطيف الشفاء عن ابي محمد بقاء الانداس العنصرية دائما (قوله الصورة العقلية كلية) أى شصاف الكلية في احدها بخلاف الصورة الخارجية فاما الاتصاف

العرضية والجوهرية

[قوله في محل الصغيرة معها] والسرف فيه ان النفس لتجبردها لامقدار لها فتكون بسنها الى جميع مقادير على السوية

(قوله مجتمعة معها) واما عن التعاقب فذكر هـ . حيولى حردته يمكن ان يخل فيها صورة الحول عندهم بناء على ان لهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فذكر هـ فب الصور الخارجية لتعدونه بالفساد والكبر عليها جوار تعاقب الصور العقلية لتعدونه بهما على النفس . لكن لا حثيج يجوز في الثانيه دون الاولى ١١ بهذا في الوجه الاول

(قوله لا يجب زوالها) لان النفس أبدي بالاتفاق

[قوله سهل استرجاعها] يعني انه قد يكون كذلك لأن كل صورة عقيدة رأت كذلك

(قوله لاستعالة بقاء قواها) فاما من ان القوى الجسمية متدحية

[قوله ومنها ان الصور العقلية كلية] قال رحمه الله تعالى ان أريد العقل اقوة العاقلة في النفس الناطقة

المعقولة (أمراً كلياً أمراً) الأول اسم لانسان) مثلاً (لا فردة لبس يشترط اللفظ ضرورة) مثل مشترك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بارء كل منها على حدة (بل هو) أي مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاؤه عليها بأعبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكاً معنوياً (ولا يدخل فيه) أي في ذلك المعنى المشترك (الشخصات) التي يتأريها افراد بعضها عن بعض (ولا لم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراده بل الشخصات كلها خارجة عنه (فالفلس) الناطقة (إذا استحضرت صورة الانسانية) أي صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن الشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معي أنها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما مر به بقوله (أي كل واحد) من تلك الافراد (إذا) حضرف في الخيال و(جرد عن شخصاته كانت) تلك الصورة أعني صورة المعنى

ها أصلاً والمراد بالصورة هي طبيعة الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن شخصها الحاصل من شأنه الذي قد يطلق عليه المعلوم تخوراً قال مضمون ما حصل صورته في ذهن لا صورة لشخصية التي هي علم فيها لا تشفى الكلية كما سيأتي وما هو شرح تحريره ان اسطنتهم بأمرهم فسموا المعلوم الى الكلبي والحرفي فصرح من الكلية هو المعلوم دون الصورة المعنوية التي هي عموم ودون وجودات الخارجية تدفع لانه ان أراد به ان المعلوم من حيث هو موصوف بالكلية ففاسد فهم صرحوا بان المنطق يبحث عن المعقولات الثابتة ومنها الكلية وان أراد به ان المعلوم من حيث حصوله في ذهن فهو الصورة بمعنى الامر الموجود في ذهن وجوداً مستقلاً لا غير من عدم اعرف من تعيين للصورة فالشيخ في منطق الشفاء المعتبر المفرد لما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمنع في ذهن من حيث به تصور اشتراكه الكثيرة فيه على الوجة بان يدل لكل واحد منها انه هو اشتراكا على درجة واحدة أو يمنع والاول يسمى كلياً والثاني حقيقياً الى ان قال الكلبي معنى المعلوم في النفس لا يمنع من انه الى أشياء كثيرة طاقه نسبة متشابهة فان قلت أول كلام الشيخ يدل على ان لا مشترك معنى بين وآخره يدل على انه يعني المطابقة قلت المطابقة المذكورة مآلاً لا محذور بين الحاصل في ذهن وبين المعنوية المجردة من شخصات وهو معنى اسم قد انصاري بين واحد الا ان معقوله شخص - ان كيفية العلم بينهما وان اعتبر الاتحاد في المعنوية

فما هو وان أريد الذهن انشأوا له ولا لأنها معنى بها قد تكون كلية وذلك حصل في النفس (قوله ليس بامتناع) ولا من قبيل ما فيه اوضح اعلم مع خصوص الموضوع له كاشياء الاشارات ونحوها

المشترك (هي بعينها) لآثر (الحاصل منه) أي من ذلك لو حدث لدى حرد عن مشخصته (لا تختلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن الشخصيات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الآثر المحرد عن المورض م يكن لما عده من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا لعكس لحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراد كعمرس مثلا لكان لآثر الحاصل في القوة العاقلة بالجبريد عن الشخصيات صورة أخرى سوى صورته لانسان فهذا معني كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لاشك أن الصورة العقلية الانسانية الحاله في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لموارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحاله في نفس أخرى وكيف تكون كلية مع كونها جزئية أيضا ذات لا مناهاة لان كليتها

(قوله فهذا معني كون الصورة العقلية كلية) وليس معناه لاشك الحقيقة ما يطابق شعور وانعرجي فهو مدحرج أو بوجوده في عدة متعددة تصنف بصفتها العقلية ممدية وان ذهب اليه القائلون بوجود الطابع مقرر على ان شأن الامور الكلية ان تصنف بمسلمات وتوجد في المجال المتعددة

(قوله فهذا معني كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين) أي افراد كلية الصورة عينه وشاركهم كثيرين هو ممدية المتعددة ولاها الكلية معني (اشك) يتعرف يتبع غيره ممدية الصور العقلية كاشتهج عراضه لوجود الخرج كما صرح به في حواشي المحرر

(قوله قلت لانه لان كاشتهج الخ) تحرير الجواب ممدية لا بل انهم كلامه في حواشي التحرير ممدية صرح هذا بان الكلية معني الاشياء لا ممدية لوجودات الخارجية وهو ظاهر ولا قصور العقلية لان كل واحد ممدية صورة جزئية في نفس جزئية ممتنع شترانها وأما الكلية معني الطائفة فتعرض للصور العقلية اد انهم من هذا الكلام ان يطبقه على انه كور تعرض للصور العقلية ولو حدثت مع عوارضها لمدية فانه لو حل كلامه على عروضا ممدية حادثة في نفسها لا مع عوارضها لمدية فانه لا الاشياء تعرض لها أيضا ما حوده كذلك ألا يرى ان الصورة اعليه ما حوده كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العام والمعلوم وهذا المعلوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة ممدية في كل منها فتبين ان ممدية هذه عروضا للطائفة للصور العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية ولهذا تعرض عايله مانه شترم أن يكون ممدية واحد من ممدية واحدة كلية وجزئية أيضا فلا يكون مفهوم الجزئية والكلمة متعاضدا ولم يقل ممدية حادثة في نفس استدل على عدم صحة تفسير الكلية ممدية معني انه كور بان الطائفة ممدية تعرض للصور العقلية ولكلمة لا يمكن عروضا تلك الصور لكونها صورة جزئية حادثة في نفس جزئية لكان صوابا فتأمل

باعتبار أنها إذا أخذت في نفسها لا مع عورصها الذهنية طابقت الأمور الكثيرة كما مر
ومن ثمة زيد في المطابقة شيء آخر وهو أن تلك الصورة المأخوذة من الحسية المذكورة إذا
فرضت في الخارج متشخصة بشخص فرد من أفرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين
أن كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث أنها مخوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها
بواسطة محلها لا يقال كما أن الصورة العقلية تطابق فردا الخارجية كذلك كل واحد منها
يطابقها لأن المطابقة لا تصور الابين بين فيازم أن يكون كل فرد مطابقا لآخر الأفراد
أيضا ضرورة اشتراكها في مطابقة أمر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرناه
لأننا نقول ليست الكلمة عبارة عن المطابقة معانها بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة
في الوجود إنما هي صل لها واعلم أن ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية إنما
يظهر في الكليات التي هي أنواع حقيقتية عادة أريد أنجزؤه في سائر الكليات ليست إلى
حصصها التي هي أفرادها لاعتبارية فاعلم أنوع حقيقتية بالقياس إليها وجعل ما عدا المعنى
المشترك بين أفرادها بغيره المشخصات في التجريد عنها (الشيء) من الأمرين اللذين
ذكرهما في معنى الكلية (ن المعلوم بها) أي بالصورة العقلية (أمر كلي) فإذا وصف
الصورة بالكلية كان محاراً على معنى أنها صورة كلي معانها (وهذا) لأمراً الثاني (لا يليق

وهذا لا ينافي لتعريف موصوفها باعتبارها مع قطع النظر عن شخص المعنى كليه ومن حيث تشخصها
حرثية فهو حودات بالوجود الخارجي أي الأصل كلها حريث سواء كانت موجودة في الاعيان أو قائمة
بالادراك قيم لا حواس محض وهي صور الحركية العلمية المستخدمة مشجعين الحان والوجودات بالوجود
الطبي أي الماهيات المجموعة في تلك الصور العدة بحال كليه بمعنى تحادها مع الماهية التي للأفراد
المتأصلة في الوجود أعيان كانت أو صوراً فتأمل فانه من الرائق

(قوله قيس إلى حصصها) فعل هذا يكون وصف غير الأنواع الطبيعية بالكلية والقياس إلى الأفراد
على سبيل التجاوز باعتبار اشتغال تلك الأفراد على الحصص

[قوله ومن ثمة زيد في المطابقة] أي ومن أجل أن أحوال الذهنية ليست مأخوذة في الكلية
قبل ذلك وصح هذا القول أدركت مأخوذة فيها لم يكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق إليه
الإشارة في شأن المقصد الأول ولو فرض وقوع هذا الاستحصال لم يرم أن يكون عين ذلك الفرد هو مجرد
[قوله قيس إلى حصصها] هذا التوجيه يستلزم أن تكون كلية تلك الكليات بالقياس إلى
الخصص لا غير

عن يرى العلم غير الصورة ذهنية (المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه أنه صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضح الكلام أن المائلين بالصور عرفت فرقة تدعى أن تلك الصور مساوية في الماهية للأمور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث أنها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للأشياء وجود ن وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكيفية عارضة للصورة العقلية حقيقة لأنها ماهيات المعلومات المحمولة على أفرادها وفرقة ترعى أن الصور العقلية مثل وأشباح الأمور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للأشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب العجز والتأويل كأن يقال مثلاً النار موحودة في ذهن ويراد أنه يوجد فيه شئ له نسبة مخصوصة إلى ماهية النار بسببها كان ذلك الشئ عاداً بالنار لا يغيرها من الماهيات وكأن قد شرد إلى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا تكون الكيفية عارضة للصورة العقلية حقيقة لأن تلك المثل والأشباح ليست محمولة على أفراد المعلومات بتلك الصور بل محمول عليها ماهيتها المعلومة بها فأشار المصنف إلى أن القول بأن الصورة العلمية ليست كلية إنما الكلي هو المعلوم بها يليق بذهب هؤلاء لا بذهب الفرقة الأولى من المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتاً فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية أراد به ما ذكرناه من أنه يرى أنه لم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه

(قوله عارضة للصورة العقلية) أي ماهيات معلومات مر حيث خصوصها في النفس حصولاً سلباً

(قوله عن يرى العلم غير الصور الذهنية) يدحى في عموم من يرى العلم نفس اتعاق أو أمراً عسباً وليس هذا مراداً هم فذلك قيد رجعته على قوله مساوية بل ليكون أي استند من غير راجعاً إلى القيد

(قوله بل الصور هي ماهيات لمعلومات الخ) فالمراد حصلت الصور في ذهن انكشفت سقمها وصارت معلومة بذاتها لا بغير رتبة علم وصورة منوعة منها ولا استلزام معلوم وبوسط هذه الصورة انكشف الأمر الخارجي فالعلم والمعلوم لا أول متجددان بل ذات واحد حاصل ما ذكره الفارابي في تعليقه من أن المبدء الحقيقية هو نفس الصورة المستقنة في ذهنه وأما التي أدعى هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض والمعلوم هو العلم ولا كان يستلزم إلى ما لا نهاية له في هذا عبارة

(قوله مخالفة لها في ماهية) بمعنى مطابقة العلم لمعلوم عندهم هو أن للصورة العلمية مداسة مخصوصة مع معنوها فذلك صارت آلة لمشاهدته وعلمها به دون غيره

صوراً ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فمحصول كلامه يتيق بمن يري المعلوم غير الصور
الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم أول الكلام مع آخره الذي سيأتي بلا حاجة إلى
تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف (وفيه) أي في الأمر الذي المبني على رأي
الفرقة الثانية (نظر قد نهيتك عليه) كان على ذكر ملك حيث قلت لك في المقصد الأول
من هذا النوع الذي نحن فيه (الصورة لذهنية هي العلم والمعلوم) وذلك لا ما عقل ما هو
أني محض وعدم صرف في الخارج ولا شك أما دعواه حصل بدياً وبينه تعلق واصفة
مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة إلا بين شيئين متمايزين ولا تغاير إلا مع ثبوت كل من
المتمايزين في الجملة وإذا ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الدهن فالصورة الذهنية هي ماهية
المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب أن يكون المنصف بالكلية هي الصورة العقلية
وبطل ما قيل من أن المنصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وإن كنت تحتاج)
ههنا (إلى زيادة بيان فاستمع) لما يتلى عليك (ليس ذلك المعلوم) مغايراً للعلم (وأما)
ورد ما في الدهن كان حصوله (أي حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لا بد من
ثبوته في الجملة لينصور تحقق النسبة بينه وبين العالم وذلك ليس بثبوته في الدهن كان في
الخارج قطعا (فيكون شخفاً) أي موجوداً في الخارج متميماً في حد نفسه متصلاً في
لوجود (وهو يافي الكتابة) فإذا كان المعلوم مغايراً للعلم لم يتصف بالكلية اتصالاً وذاً

[قوله يتيق بمن يري المعلوم الخ] فيه إشارة إلى توجيه آخر لادعائه أن أول علم المعلوم

[قوله مع آخره] هو قوله ليس ذلك المعلوم الخ

(قوله وهي الصورة العقلية) لا المعلوم ، قد لا يكون له وجود في الخارج وقد اعتبر من حيث وجوده

في الدهن فهو الصورة العقلية

(قوله لم يتصف) أي المعلوم بالكلية اتصالاً لاو الخ ليس الحكمة شخفاً في ولا في الدهن بل موجود

في الدهن الأشباح

(قوله ولو صرح بهذه العبارة) لا قرب في توجيه كلام المنصف أن يحصل العلم على المعلوم

[قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها] يمكن أن يصق هذا الكلام على رأي الفرقة الأولى أن

مرادهم من الكلوية باعتبار هيومية لا العلمية من تدر من الصورة حينية علمية أي كونهما سبب
لاكتشاف العلم فعمل الحكم بصلان سبب على اشتراكه بمعنى أن القائل به هو الله في الحقيقة وإن

لم يكن ذلك اتصال من هذا الكلام نفسه بل من اتصاله في قباه وقع فيه مثلاً والله أعلم

كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح في الكلية عن الصور وإثباتها للمعلوم بها (اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المصورة لها ارتسام في غير العقل) لانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام لأعراض في محلها بحسب الوجود الخارجي ولا كانت تلك الأمور المصورة أشخاصا عينية يستعمل تصادفها بالكلية (وهو) أي الارتسام في غير العقل (يناقى الوجود الذهني) في النفس الناطقة الانسانية لا يتناهى على أن لا يكون لها تصويره النفس الدقيقة ثبوت في غيرها لا أصليا ولا طليا وهو أعني في الوجود الذهني خلاف مذهبهم على أنا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب أن يكون نفس ماهيات المعلومات حتي تصدق الأحكام الابحائية الجارية عليها وتتحقق النسبة بينها وبين العالم بها وإذا لم يكن ارتسامها فيها عينا كان ارتسامها عليها ويحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذكر الذين لا يعمدون في خوضهم يلعبون ﴿ المصدر السابع ﴾ العلم ينقسم إلى تفصيلي وهو أن

(قوله وهو أي الارتسام في غير العقل) أي العقل الأساسي ينقسم الوجود الذهني إشارة إلى أنهم لا يقولون بالارتسام في المراتب بل العقل البسيط على ما مر في كلام الشيخ وكذا لا يقولون بارتسام جميع المصورة في النفوس العاكية وما سبق في بحث وجود الذهني من أن الارتسام في العلم والعمل وهو الوجود الذهني فإنه لا يعني به إلا الوجود العلمي سواء كان في القوى الفاعلة أو العينية فهي على فرض الارتسام فيه

(قوله هكذا حقق المقال على هذا النسق) هكذا معقول مطلقا وعلى هذا النسق طرف لمؤلفه حقق أي حقق اتفاق المدكور على هذا الاستعماد السابق الذي ذكرناه بين أدب الكلام وأخره تحقيقاً مثل ما ذكرنا

(قوله وذكر الدين الخ) تعرض أشارح مقاصد حيث قال ذكر في الموقف عن الحكماء أن الوجود في الذهن هو العلم والمعلوم ومن معني كون لاسان كلية هو أن الصورة الخاصة منه في العقل المجردة

[قوله لا يتناهى على أن لا يكون الخ] فيه ن هذا خلافا لما اشتهر من مذهب مشيخي وجود الذهني فإن صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في أعمال القلب وهذا جمعوه حجة للنفس الناطقة وإن المراد بالوجود الذهني وجود مغاير للوجود الذي هو مصدر الآثار سواء كان في قوتها اندركه أو غيرها وكان كلام المصنف مني على أن علم المجردات عندهم حصوري لا رتسامي

(قوله هكذا حقق المقال) هكذا تصب على المصدرية وعلى هذا النسق بذله والمعني حقق تحقيقاً على هذا النسق وفي الكلام رمز إلى سهو صاحب المقاصد في تحقيق النفس

ينظر الى أجزائه وصراته) أي أجزاء المعلوم وصراته بحسب أجزائه بأن يلاحظها واحداً بعد واحد (والى اجمالي كن يعلم مسئلة فيسأل عنها فإنه يحضر الجواب) الذي هو تلك المسئلة بأسرها (في ذهنه دفعة) واحدة (وهو) أي ذلك الشخص المسؤل (منصور) في ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بأنه قادر عليه) ولا شك أن عدمه باقتداره على الجواب يتضمن عمه بحقيقة ذلك الجواب لأن العلم بالاصافة متوقف على العلم بكلا طرفيها (ثم يأخذ في تقريره) أي تقرير جواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة أجزاء واحداً بعد واحد (في ذهنه) حال ما سئل (أمر بسيط وهو مبدأ التفاصيل) الحاصلة في ثاني الحال (والفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤل (وبين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤل (وملاحظة التفصيل) المنفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية اذ في حالة الجهل المسئلة عقلاً بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلًا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تبحر كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤل قد حصل بالفعل شعور وعم ما بالجواب لم يكن حاصلًا قبله وفي الحالة التفصيلية

عن استحضار كلية وان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم وعلوم هي الصورة الذهنية أو يحصل للأمر متصوره ارتساماً في غير الفعل والا كان للمعلوم حصول في الخارج فيكون حرجي لا كلياً وأنت خير منه اذا أردت المعلوم الصورة الذهنية يمكن بين الوحيين فرق ولا موله بها معنى انتهى فإنه أخصاً في فهم مراد المصنف اذ ليس في كلامه هذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم الخ انما انطالق لقول بكلية المعلوم وانتان الموصوف بها هي الصورة فلا وجه لقوله وأنت خير

(قوله الى أجزائه) فالعلم التفصيل لا يكون الا به أجزاءه وكذا الاحالي

(قوله عمه بحقيقة ذلك الجواب) لأن العلم بالجواب بوجهه لا يكفي في الاقتدار على الجواب التفصيلي

(قوله بسيط) لا تكثر فيه أسئلة التفصيل فإنه قد حصل له عدم السؤل قدر على تفصيله

والا فلا فهو ككسبه له على مافي الشعاع من امبدأ للعديد هو العمل للتعامل لبعض المصور

(قوله اذ في حالة الجهل المسئلة عملاً بالفعل) وهو أن تكون الصور مخزونة غير حاضرة بالفعل

[قوله قد حصل بالفعل شعور] قد قيل ان هذه الحالة قوة الا انها قريبة من المعد جداً ليس شيء

اد لا يمكن الحكم على الاقتدار على شيء بدون تصور والشعور به

(قوله ان يلاحظها) اشار به الى ان الى بمعنى في لأن النظر بمعنى اعكر لا بمعنى لرؤية

(قوله وهو منصور للجواب) كأنه تأكيد لما سبق ولا فتواه مؤدي قوله يحضر لجواب في ذهنه

صارت لأجزاء ملحوعة قصداً ولم يكن ذلك حاصلًا في شيء من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى نهاراً كثيراً) نارة دفعةً فانه يرى في هذه الحالة (جميع أجزائه) أي أجزاء ذلك النور (ضرورة ونارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) أي النور ويفصل أجزائه بعضها عن بعض فارؤية الأولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حاله البصيرة بالنسبة إلى مدركتها على حال البصر بالقياس إلى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها أيضاً (قال الامام الرزى) في انكار العلم الاجمالي (يكتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأشياء مختلطة) لان الصورة لو واحدة لو طابقت أموراً مختلفة لكات مساوية في المساهية لتلك الأمور مختلطة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (ال) يجب أن يكون (لكل واحد) من الأمور المتكثرة (صورة) على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي لا ذلك أعني أن يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورة ويمر عما عداه (ثم انه قد تحصل الصور) المتعددة لأشياء متكثرة كأجزاء المركب (نارة دفعة) كما قد تصور حقيقة المركب من حيث هو (نارة مترنة في زمان) كما قد تصور أجزاؤه وحدها واحدة (فان أرادوا) عاذ كروهم من العلم الاجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي ذكرناه من حصول الصورة نارة دفعة وأخرى مترنة (فلا نزاع فيه) لأن الاجمالي لا معنى له لا يكون حاله متوسطاً بين القوة منخفضة التي هي حالة الجهل وبين العقل النقص الذي هو حالة التفصيل لأن حاصله يرجع إلى أن الله لو لم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تنعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس إلى المعلوم فكما حالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاحتمال المعارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة إلى المعلومات قال وإنما ما قالوه من أنه عيب السؤال عام بالحجاب جمالا لا تفصيلا لثبوته على التقرير تردود أن لتلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شيء يصلح جواباً لذلك السؤال

(عبد الحكيم)

[قوله كما ذكرنا في التمهيد في العلم الاجمالي والعلم التفصيلي والاسم والاسم وجميع العلوم ولا حاجة إلى قوله كثيراً] فان التصريح حاصل مع العلم والاسم هو الاسم والاسم هو الاسم وهو جليل يكون الصبر المنصوب في يميزه راجعاً إلى واحد واحد كما هو الظاهر

والمعلوم عقيب السؤال هو ذلكم اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك أنا إذ عرفنا النفس من حيث أنها شيء بحركه البدن فان لا ردها أعني كونها بحركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة لي أن تعرف بطريق آخر فبعض ما قالوه وظهر أيضاً أن العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة قول ومن سكاره العلم الاجمالي نشأ سكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه داعم المركب بحقيقته حصل في ذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصد الى ذلك المركب دون أحزته فانها مع حصول صورته في العقل كاحزوز للمعرض عنه لدى لا يلتفت اليه فاد توجه العقل اليها وفصلها صيرت عطرة بإلزامها صورة قصد منكشفة بعضها عن بعض نكشاف تاماً لم يكن ذلك لا كشاف حاصلاً في الحية لأولى مع حصول صور الاجزاء في الخاليتين معاً فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم (قوله والمعلوم عقيب لزوم الخ) قد عرف أن العلم بطوبى موجه لا كفى في الاقتدار عليه كما يشهد به الوجدان

(قوله وصحرو العلم الخ) وإن كان غيره من الصور

(قوله نشأ سكاره الخ) وذلك لأن لمرى من طوبى وعنده هو المصعب والآخر كما يمكن عند أي كون مثلاً لا يكثر إلا كسب بالحد اليه والعلم من نشأ عنه لمرى من العلم أي توجهه واعلم الوجه وإن كان كون الشيء واحد متصور بوحده وهو لم يكر لا اكتساب في التصديقات لوحد السمة التي يتعلق بها العلم المتصورى والعلم المتصديقي فيصور أن يكون معلومة بصورة مجهولة تصديقاً

(قوله مركبة من صور متعددة) هذا محال في الشفاء من به عمل بسيط لا كثر فيه مثلاً ولا لتعلق الواجب والمفارقات من هذا القبيل والفرق انه عين الذات فيها ورثت على الذات فيها كما سيقولاً عن المباحثات والظاهر انه بسيط متعلق بالكل من حيث هو كالوحدون أن يكون من بسيطاً دون المروحي كالوحدة والتأليف والأطراف من حصوله موقوف على حدود لا حصر موصورتها محزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان

(قوله نشأ سكاره للاكتساب في التصورات) سكاره من معرف صورته مفصلة أي علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو أي على احديها كسائر التصورات يستلزم العلم لاحدلي هما لم يمكن لم يمكن بوحده ضرورة نشأ من عدمه اللازم [قوله فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم] قبله للامتنان بقول المتنوت رجع الى احصاء لاجزائه

وأنه إذا كان المركب معلوماً بحقيقته فصدأ كان أجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار
وإذا فصلت الأجزاء كان العلم بها على وجه أقوى وأمكن من الوجه الأول فللعلم بالقياس
إلى معلومه مرتبتان أحدهما إجمالي ولاخرى تفصيلي كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال
عارض من عوارض لجواب قلنا الكلام فيما إذا كان المركب حاصلًا في ذهن بحقيقته
لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس عما بأجزائه لا تفصيلًا ولا إجمالًا وأما قوله
العلم الواحد لا يكون عما بمعلومات كثيرة بجوابه أنا إذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالإمكان
العام فلا شك أنا حكمنا على جميع أفراد الشيء فلا بد أن تكون معلومة لنا ولا علم بها في

(قوله كان العلم بها على وجه أقوى إلخ) في الشيء الذي العلم السبب الذي ليس من شأنه أن يكون
له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يجمع منه الصور في قالب الصور فذلك عدمه وعن الشيء
الذي نسميه علمًا فكريًا ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية من العلم المثبت كقوله للعقول المعالجة وما التفصيل
فهو للعلم من حيث هو علم قائم بكنهه ذلك لم يكن له علم بعداني انتهى ولا حواء في أن كلامه يدل
على أن العلم السبب كالحال للعلم التفصيلي وأنه علم للمعارف المعالجة فهو أقوى فانه علم بجميع الأجزاء
دله واحدة من غير تقدم وتأخر يلزم من لاحت مادة وعوارضها

(قوله ولا علم بها في هذه الحالة إلخ) قد يتصور أن المعلوم لنا في هذه الحالة هو مفهوم الشيء لكن
وعدمه وبهذا القدر لا وجه لتعريف العلم إلى الإجمالي والتفصيلي كيف والاحتمال وعدمه بخيرين في البسائط
بصاف مع أن الظاهر أهم لا يتصور بأنقسام العلم بها إلى ديبث التفصيلي وما قوله الكلام فيما إذا كان
مركب حاصلًا في ذهن بحقيقته لا اعتبار عارض من عوارضه فبما لا يصحح الدليل الذي تمت به
المستدل لأن العلم بالاصطفاء قد يحصل مع العلم بكل طرفي وجهه ولا يجوز أن يكون كلامه في أن العلم
بهذه الاصطفاء المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب أو لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم
بحقيقته ولو إجمالًا لأن قوله بكل طرفيها يجمع كلاً لا يخفى

(قوله وأما قوله العلم الواحد إلخ) لاشك أن هذا القول من الإمام يعني أن العلم هو الصورة
الحاصلة من المعلوم فانه قائم بالوجود المعنى ثم أن كان مراده أن العلم الواحد لا يكون علمًا بمعلومات
كثيرة مطلق كما هو الظاهر بجوابه ما ذكره الشارح وإن كان مراده أن العلم بالاصطفاء ما لم يكن في صورة العلم
إجمالي برعه ويكون معنى كلامه أن العلم الواحد أي الصورة الواحد لا تكون صور مطابقة بمعلومات
كثيرة بمعلومات الحقائق فان يكون تمام حقيقة كل منها لم يتدفع بما ذكره الشارح بل بجوابه حينئذ
أن يقارن مطابقة صور واحدة لتتمام حقيقة كل من المعلومات المتعلاقة في الحقيقة بالعلم الذي أشير إليه
غير ما لم يكن في العلم الإجمالي فان اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث
هو ويضمن مطابقة أجزائه هذه الصورة المركبة لأجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعاً

هذه الحالة لا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها فان العقل جمل هذا المفهوم آلة
 الملاحظة تلك لا فرد حتى أمكنه الحكم عليها وتخصيصه من المفهوم الكلي قد يلاحظ في
 نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يحمل آلة ومראה الملاحظة افراده
 فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافرد دونه وتلك هذه المعاني التي قررناها مضبوطة
 عندك قائما تنفعك في موضع عديدة في قرآنه لا اول العلم الاجمالي (على تقدير حوار
 نبوته في نفسه) هل ثبت لله تعالى ثم لا يجوز القاضى والمتملة ومنعه كثير من اصحابنا
 وابوهائهم ولحق انه في شرط فيه (أى في العلم لاجمالي) الجمل بالانفصيل متنع عليه
 تعالى والا فلا) يمنع (فان قيل فينتي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم
 لاجمالي (باسم وهو) وهو أى ذلك العلم المتلقى عنه تعالى هو (العلم القرون بالجل)
 وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فادنى عنه تعالى هو القيد أعنى كونه مع الجمل
 وأنه لا يوجب دنى أصل العلم) بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه
 تعالى = الفرع (الثاني المشهور أن الشيء) لو احدى (قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال
 الفاضل) الباقى (المعلوم غير المجبول ضرورة تعلق العلم والجمل شيئين) متميزين قطعاً
 (وان كان أحدهما عارضا للآخر) كما اذ علم الانسان باعتبار ضاحكته وجمل باعتبار حقيقة
 (أو هما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضحكة وجمل باعتبار كتابته (أو بينهما تعلق آخر)
 سوى تعلق المروض على أحد أو حيزين (أى تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والكلية
 والاتصال والمجاورة قلت هذه التعلقات لا تقتضى اتحاد المعلوم والمجهول بل تعبرهما
 (والتسمية مجاز) بدنى أنه اذ كان المعلوم عارضا للمجهول أو كانا عارضين لثالث أو كان
 بينهما تعلق بوجه آخر وأطلق على هذه الصور بها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من

من حيث تحده بتلك الافرد فلا يعلم من تلك الافراد لا شيئ ثم يصدق العلم الا بمعلوم واحد والفرق
 = هو باعتبار عدمه من حيث هو وباعتبار العلم من حيث اتحاده بما صدق عليه

(قوله قال له صلى المعلوم غير المجبول) قيل مره على لقاضى حيث ان لا يقول ما كسب التصورات
 محريين لوجه الاول امار ذكره من متمسكي لآمام مع أنه قائل به
 (قوله " وهما عارضان لثالث) قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج للمجرب ولا قائم بحك عارض
 للكتاب بل معنى العام ولك ان تقول عروس الصاحبة لثالث الكتاب لا مفهومه الذي كلامه فيه فتأمل

وجه ومجهولاً من وجه آخر كان هذا لاطلاق من باب التجوز (ولا مشاحة) ولا منازعة
 (فيه) أى في الاصطلاح مجازاً فإن بابه مفتوح ولا يشبه عليك بما أسلفناه لك أن عارض
 الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوماً مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغير المعلوم
 والمجهول وقد يحصل آلة للملاحظة الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوماً باعتبار عارضه
 ومجهولاً باعتبار حقيقته فيتعد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية
 أخرى ولا استعانة به وبمثل هذا الذي ذكره القاضي استدلالاً لأمام الرازي على نفي العلم
 الاحتمالي في محصل قول المعلوم على سبيل الحتمية معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان
 متغيران والوجه المعلوم لا احتمال فيه ولو حله لمجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في
 شيء واحد من أن العلم الحتمى نوع يتغير العلم التفصيلي والجواب أن الاحتمال والتفصيل ليس
 حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد ويختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون
 ذلك العلم في نفسه على وجه وأخرى على وجه آخر كما تحققت فيسبب الاحتمال بأن يكون الشيء
 معلوماً من وجه ومجهولاً من آخر وإذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاحتمال دون التفصيل
 كانت الحيزيان راجعتين إلى العلم دون المعلوم وما قررناه يتضح أن الموضع الثاني أيضاً خرج
 على ثبوت العلم الاحتمالي كأنه قيل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه أولاً
 المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالعمل وهو طاهر (وقد يعلم بالقوة
 كما إذا كان في يد زيد شأنه شأننا زوج هو) أى ما يبدى (أو فرداً ما نعلم) في هذه الحالة
 (أن كل اثنين زوج وهذا) الذي في يده (شأن) في الواقع فيكون مندرجاً فيما عناه
 (فنعلم) في هذه الحالة (أنه زوج) عما (بالعادة القريبة) من العمل (وإن لم نكن نعلم أنه
 يعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام (المندرجة تحت الكليات) منها فأنها
 معلومة بالقوة (قبل أن تنبيه للأندراج) وأما بعد التنبيه له فأنها تكون معلومة بالعمل
 (فالنتيجة) في لشكل الأول (حاصلة في إحدى المقدمتين) أعني كبراه حصولاً (بالقوة)
 ولا شك أن كل مقدمة كلية صالحة لأن نجعل كبري للشكل الأول حتى يستخرج
 الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة إلى العمل ولذلك سميت تلك المقدمة أصلاً وقاعدة

(حسن جلبي)

(قوله ولا يشبه عليك ما أسلفناه) اعتراض على القاضي وما أسلفه هو الذي ذكره في الموقف
 الأول في جواب استدلال الإمام على امتناع جرم الكسب في التصورات

وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعها **هو المقصد التاسع** العلم اما فعلي (وهو أن يكون سببا للوجود الخارجي (كما تصور أمر) مثل السر بمثلا (ثم نوجده واما انفعالي) مستفاد من الوجود الخارجي (كما يوجد أمر) في الخارج مثل الارض والسماء (ثم نتصوره فالفعل) ثابت (قبل الكثرة والانفعالي بعدها) أي العلم العملي كل يتفرع عنه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الانفعالي كل يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي تنفذ هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبنى على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلي لانه السبب لوجود الممكنات) في الخارج لكن كون عنه سببا لوجودها لا يتوقف على الالات والادوات بخلاف مما بناهنا ولذلك تختلف صدور معلومتنا عن عدنا وقالوا ان علمه تعالى بأحوال الممكنات على أبلغ النظم وأحسن لوجوه القياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر لوجوه الممكنة وهذا العلم بسجي عندهم بالانابة الازلية وأما علمه تعالى بذاته فليس فديا ولا انفعاليا يصا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى **هو المقصد العاشر** قالوا في الحكماء (مراتب العقل) في العقل للنفس الناطقة لادانية (أربع الاولى العقل

[قوله من المعلوم فيها واحد] وهو الآخر فله معلومة في لاح في علمه وهو في التصديق على ما

(قوله أي العقل) أو القوة العقلية أو النفس أو كلامها يسمى من رتبة الله كونه مواد كره الروح

قدس سره أظهر وأنبأ اذ الكلام في مباحث العلم

[قوله أربع] لانه ما كان واستعداد له ولا استعداد ما بهد و قريب و متوسط

(قوله بالقوة العقلية) التعمق في ان العلم حاصل في تلك الحالة لكن بحسب عنوان مخصوص والذوق

باعتبار عنوان آخر

(قوله اما فعلي واما انفعالي ليس اراد الحكماء ان العلم بالاعتبارات من شأنهم وكذا العلم

الكلبي الذي لم يتفرع عن الافراد الخارجية ولم يكن سببا في وجوده من مجرد ان قيام العلم في العلمين

توحشه لا بقوله العلامه من ان علم الله تعالى فعلي يمكن ان يصير محصيا وقوع احد الصدر بالوقوف

لا انفعالي تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك

(قوله أي العلم العملي كل يتفرع عنه الكثرة الخ) أي قد يكون كليا يتفرع عنه الكثرة

لان كذا ذلك دائما فان العلم الذي يتفرع عنه شخص واحد كالعقل الالهي لا يعم الله تعالى فعلي

فعما عندهم ثم نقي فيه بحث وهو ان ما ذكره من على ان التصور الكلبي كاف في صدور الجزئيات

وهو خلاف ما صرحوا به وسيجي أيضا في المقصد الرابع من مباحث الاخر على رى العلامه

(قوله وما علمه تعالى بذاته) مظهر ان علم كل أحد بذاته نفسا كذلك

الهيولاني وهو الاستعداد محض (لا أدرك المعقولات (وهو قوة) محضة (حالية عن الفعل كما الأطفال) فإن لهم في حال الطفولية ابتداء الحلقة استعداد محض ليس معه إدراك وليس هذا الاستعداد حاصلًا لساثر الحيونات وإنما نسب إلى الهيولي لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولي لأولى الحاية في حداثتها عن الصور كلها . المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لا كنسب النظريات منها (وأنه) أي الله لم بالضروريات (حادث) بعد ابتداء النظرة (في شرط حادث) بالضرورة دونه . للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين (ما هو) أي ذلك الشرط الحادث (إلا الاحساس بالحرّيات) والنسبة لما بينها من المشائات والمباينات فإن النفس إذا أحسّت بجزئيات كثيره ورسمت صورها في آلتها الطبيعية ولا حظت نسبة بعضها إلى بعض استعدت لأن يفحص عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم

[قوله أدراك أي حصول المسافة من شأنه علمًا ضروريًا . وان توقف في ذلك كما في حواشي المصالح

(قوله وليس هذا الاستعداد محض) هذا محمول من مراتب التعقل

(قوله الهيولي لأولى) حذر عن الهيولي فيه كالحذر لا يرتفع است حالية عن الصورة في قسم يكون الصورة حرة بها وإن كان في حدها لا يمنع حيوة عن الصورة في وجود الحرّيات (قوله هو العلم بالضروريات) قد دلت على عدم وجود العلم بالضروريات فيها في الأولى المرتبة الأولى

(قوله . . . بعد ذلك) . . . من ذلك الحين الحصول العلوم برسوخه إلى . . .

لحصول التعرّفات

(قوله والثانية هي) قد عرفت فحصل . . . أكلامه لا مراد عليه فيما سبق فلا يعيده

[قوله ولا حظت نسبة بعضها إلى بعض] لا حظت نسبة بعض الحرّيات الخفية إلى بعض توسعه القوة بتصرفه . (شاهد) والله به يوم

(قوله وهو قوة حالية عن الفعل) حرمه عن الفعل بالنظر إلى العلوم الطبيعية لا إلى العلوم المحسوسة فإن علم النفس بذاتها عين ذاته ولا يقبل خلل الشيء عنه

(قوله وليس هذا الاستعداد حاصلًا لساثر الحيوانات) قد ذكره . . . لأن المراد من مراتب المحسوسة بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد بعض لاحسن بالحرّيات من مراتب كما ذكرناه في صدر الكتب (قوله والثانية ما بينها) قد مر ما قبله في لا وجوداً في فتاح بحث المدح في سميات فينتدكر

ضرورية (ولا نريد بذلك) أي بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فإن الضروريات
 لم تعد تفقد) ما (لقد شرط للتصور كحس ووجدان كالآلة) العاقد للعين في أصل الحقة
 (والعين) العاقد لقوة الجماعة (لا يتصور أن ماهية اللون) التي يتوصل إلى إدراكها بأبصار
 جزئياتها (و) ماهية (لذة الجماع) التي يتوصل إلى إدراكها بوجدان جزئياتها (أو) لقد شرط
 (للتعديق كأحدهما) أي الحس ولوجدان (في القضايا الحسية) فإن فائد حس من الحواس
 فائد للقضايا المستندة إلى ذلك الحس (أو) القضايا (الوجدانية) فإن فائد الوجدان فائد لها
 نظاما (وكصور الطرفين) هذا عطف على قوله كأحدهما فإن تصور الطرفين (والسنة)
 شرط (في البديهيات) أي الأوليات التي هي أقوى الضروريات وأقلها شرطا فاذ فقد هذا
 الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقعة على شروط آخر
 أيضا المرتبة (الثالثة العقل بالعمل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات) أي
 صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استعصر الضروريات) ولا حظ (واستنج منها النظريات)
 ولا شك أن هذه لحله إنما يحصل له اذ صار طريقة لاستنباط ملكة رسخة فيه (وقيل)
 ليس العقل بالعمل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من أنه (حصول النظريات) وصيرورتها
 بعد استنتاجها من الضروريات (بحيث يستعصرها متى شاء بلا روية) وتجتم كسب جديد
 وذلك إنما يحصل ذل لاحظ النظريات الخاصة مرة بعد أخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية
 تقوى بها على استعصارها متى أرد من غير حاجة إلى فكرة المرتبة (الرابعة العقل المستعاد
 وهو أن يحصر عنده النظريات) التي أدركها (بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك) أي
 حضورها بأبصارها مشاهدته للقوة العاقلة الانسانية (والإنسان في جلاب من يده ثم لا)
 يمكن (فيه تردد) إذ يجوز عند العقل أن يتخرد بعض النفوس الكامنة عن العلائق البدنية
 مجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دعة واحدة كأنها لمعة برق ثم ترق عن هذه لحله
 إلى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى نصير المشاهدة ملكة رسخة فيه وإن كان رسوخها

[قوله ملكة راسخة] بخلاف المرتبة الثانية فإن فيها ملكة تستعملها للاستنباط

[قوله يهوى بها] من استعصارها إلى المرتبة الثالثة ملكة استعصار النظريات الخاصة بلا تجتم

كسب جديد

(قوله وهل يمكن ذلك) قد مر في أول الكتاب ما فيه مؤ لا وهو لا يقبض فيه

مستبعداً أكثر من استبعاد كونها بروقاً لامعة واطاهر أن استمرار المشاهدة إنما يكون في الدار الآخرة واعلم أن تفسير العقل المستبعد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر بالقياس إلى كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة إلى نظري واحد هو أن يصير مشاهد للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وإن كان متأخراً عنه في البقاء كما أثبتنا إليه في صدر الكتاب ثم إن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وبأي المراتب وسائل إلى ذلك الكمال واستعدادات له متعاونة فاهيولاني استعداد نعيم وما بالمملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان إلى تحصيل الكمال ابتداءً والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جداً وهو وسيلة إلى استعداد الكمال واستردده بعد غيبته ورووله فإن الإنسان لكونه مملو بشواغل بذنه لا يتأتى له سببها ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به إلى استدامته بطريق لاسترجاع ومن ثمة حاز آخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال أولاً في المقصد الحادي عشر (العقل مناط التكليف إجماعاً) من أهل الله (ونه) أي لعقل العقل (بطابق على معان) فذلك اختلاف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف (فقال الشيخ) أبو الحسن الأشعري (هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها) أي سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالمملكة) وإنما أتت البعض نظراً إلى المضاف

[قوله في الدار الآخرة] أي بعد المفارقة عن الدنيا كما هو مصطلح الحكماء

[قوله ما ليس له كل معنى] فيحور اجتماع المراتب الأربع في شخص واحد

(قوله ولا شبهة في وقوعه) في الشبهة في بطلان الاستعداد بتدبير الله تعالى لا امتناع توجه النفس إلى أمور في هذه الحياة

(قوله العقل مناط التكليف إجماعاً) أي لا يصح تكليف بدوهم إلا لحطاب من إلههم شيئاً من حصول

يجب عليه لله تعالى عنه وليس هذا فرع عدم حور سكبب بل لا يحد على ما فهم قال هذه المسألة إجماعية ومسئلة التكليف اختلافية

(قوله هو العلم ببعض الضروريات) وذلك لأن الواجب يكلف العبد به معرفة الله وهو نظري لا يمكن

(قوله ولا في عدمه) عن العقل بالفعل بالمعنى الثاني قد يفتش في تخصيص التقدم على العقل

بالفعل بالمعنى الثاني إذ الله هو تقدمه على الأول أصلاً ويجب أن عدم التعرض له إشارة إلى عدم الاعتماد بذلك المعنى لأنه مخالف لما في مشاهير الكتب

[قوله وإنما أتت البعض] لأقرب أن يقال التأييد باعتبار كون التقدم بعض الضروريات مرتبة من

اليه ولا طهر أن يقال الذي سميناه على أنه صفة للعلم وقال الفاضل هو العلم بوجوب
لواجبات وسنحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد أن يكون هذا تفسير الكلام
لاشمري وزدت المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وفتح الفبيح
لأنهم يعدونه من البديهيات بناء على أصلهم (وفتح) الشيخ (عليه) أي على ما ذكره
(بأنه) أي العقل (ليس غير العلم والا جاز تصور نفسك كما) أما من الجانبين أو من
فهمه الأول هو أن النظر وهو في مرتبة العقل ممكنة وقدّر الشارع ما أرشده إليه من حصوله في
في أكثر الناس في ذلك السن

(قوله ومجاري العادات) أي الميول إلى سنة من هرب العادة

(قوله تفسير الكلام الاشعري) فان النص المذكور في كلامه محال

(قوله بحسن الحسن وفتح أصبح) أي في حقه لا كل حسن وفتح فان بعض منه يصري لا بدت

ولا خطاب الشارع

(قوله والا جاز أنك كما) بأن تصور وجود أحدهم بدون الآخر وان لم يكن تصور واقعاً

مراتب النفس أدنى ما ذكره الشارع بانه بعد ان يولد لا يولد له نفس بل حذف صاف وإلى آخر

في الإيعان وهما وجه آخر وهو ان يعمل الصفة للضرورة ويرم حذف الصافي في سبب عدم العمل

كقوله تعالى أو كصيب أو كمثل ذي صيب وكقول الشاعر

• وقد جعلتني من حزمة أصبا • أي ذا صافة أصح

(قوله بوجوب الواحد) لا ينبغي ان يراد به ذات الواحد الصلبة المتغيرة والمعدل المراد به جري

العادات القديمة والى التي يتحكم بها مجرى العادة مثل ان الحبل لا يقطع دهنًا وهذه العادة لا يتحول دهنًا

ومثلهما وأن السر في جعل العلم بمجاري العادات من جهة مناهة التكليف هو ان دلالة المعرفة على

صدق الشارع الذي يتوقف من التكليف دلالة عملية غادية كما سيأتي في الموقف الخامس ولا شئ ان

التمسك من العام بذلك الصدق فلا يقع التكليف مدونه

(قوله ولا يبعد ان يكون محال) لان النص في كلام الشيخ ليس على إطلاقه ان لو كان كذلك لزم

ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صفة العلم ان الواحد نصف الأنس و علم ان قد ذكرنا في أوائل

الكتاب ان المذهب الحق عند أهل السنة ان المعنى المدق ليس بمكلف بل لا يحصل التكليف مع

البوع والمظاهر انه بعد العقل استدلال العقل فاعمل أيضاً فاعمل مرادهم يكون العقل ممكنة مباحثه

انه انما يحصل صلاحية التكليف بالعلم عدده بحيث اد وقع فاعمل لم يكن ككيفية لا يصدق والله أعلم

(قوله لانهم يعدونه من البديهيات) به يظهر ان الله يرادوا في تفسير لقوله هو العلم بحسن الحسن بعض

الحسن وفتح بعض الصبيح لا كله لان الحدود عندهم من البديهيات بعضها كما صرح به في لاهيات

(قوله ولا جاز تصور نفسك كما) في العبارة مسأحة أي أنك كما المتصور كما يدل عليه بطلان

أحدهما (وهو محال إذ يمتنع عاقل لا علم له أصلاً أو عالم لا عقل له) أصلاً فثبت أن العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لأنه) أي العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخراً عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) أي العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (عما يكملها) أي بكل الضروريات (فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لعقد شرط من شرائطها (فهو العلم بعضها وهو المطلوب وجوابه) أما لا نسلم أنه لو كان العقل (غير العلم جاز لانفكاك) بينهما (لجوز تلازمهما) فان المتعابرين قد يتلازمان بحيث يمتنع إلا ككائنه مطلقاً كالجوهر والحصول في الخبر فانهما متغايران ولا محال لانفكاك

(قوله أو علم لا عقل له أصلاً) وما قبل من أن محبور له علم ولا عقل له لا يدفعه قوله أصلاً وثبت المحبور المسمى لا علم له ولا عقل ولا يحتمل في الحقيقة له عدم وعلم في الحقيقة (قوله بمرتبتين) ليكون أو اسطة واحدة وهي كمال العقل ولو قبل أن العلم بالضروريات مشروط بالعلم بالضروريات كمال العقل بالضروريات العقل كان تأخير مراتب (قوله وجوابه إلخ) هذا الجواب غير مطابق للاستدلال فانه استدلال حوار صور الانفكاك لا حوار لانفكاك وحوار تصور الانفكاك لا يفي التلازم وما قبل أن مراد المتكلم حوار الانفكاك كمال المصور مع كونه تفسيراً لكلامه بما لا يرعى به يلزم استدلاله فيلزم التصور (قوله عزيزة) أي أمر خلقى أما عرض أو جوهر

١. إلى والحوار لا يفي أيضاً وهو الموافق في سائر الكتب
[قوله أو عالم لا عقل] قيل الحائرين والصبيان ليسوا عقلاء مع أن لهم علماً سيما على رأى الشيخ من الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور
[قوله والتصور مشروط بكمال العقل] هذه الزيادة وقعت في بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخراً عن العقل بمراتب وأما خبر بمرتبتين أي يفرع على ما ذكره ذلك كانت العبارة هكذا لأنه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل
[قوله وكان العقل مشروط بالعمل] أي العقل الذي نحن نصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بما لا يطاق كما أشرنا إليه فليتأمل

[قوله بانها العلم بالضروريات] أراد به العلم بالضروريات العلم بالهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكساب فهي العريضة القوة الخلقية الغير الاختيارية فلا بد من الوسطة لا القوة الخلقية اللازمة للنفس حتى يلزم أن يوجد للصبيان

بينهما (قال الامام الرازي والظاهر أنه) أي العقل (غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وإن لم يكن عالماً) في حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك أن الانسان اذا كان سالماً عن الآلات المتعلقة بالآلات كان مدركاً لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد انضح بما ذكر من حال النائم أن العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفي التالي في دليل الشيخ كما لم يتم الملازمة أيضاً (المقصد الثاني عشر) كل علمين نطقاً بعلومين فهما (أي ذاك العلمان) مختلفان عند الاصحاب سوى ولد الامام الرازي سواء (تماثلاً) أي للمعلوم كالرياضين (أو اختلافاً) كالبيض والسواد (ولا) أي وإن لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم) أقوله وإن لم يكن عالماً في حالة النوم بشئ من الضروريات بل مخزونه عنده وأما لرؤية الجبال باطل كما سيأتي

(قوله لاختلال الخ) أنه أن الاختلال المذكور مما يحول في تحصيل العلوم اسده لافي فناء العلوم الحاصلة فالظاهر ان النائم عالم وإن لم تكن له العلم فلهذا قد اصحح أن دليل الشيخ تام (قوله سوى ولد الامام الرازي) فانه قال ان نعم يتبع معلوم في الجهل والاختلاف صدقته انه (قوله سواء تماثلاً) وتماثل العلوم لا يقتضي تماثل العلمين انما ذلك اذا كان العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في تمام ماهية والاصحاب لا يقولون بالصورة فصلاً عن الصورة مساوية بل انه يجوز أن يكون عوارض الخارجية عن ماهية المعلوم داخله في العلم وكونه معطفاً للمعلوم معناه أن يكون حكمه به ومراة مشاهدته ولا يلزم اتحادهما به كيف والعلم تعلق أوسعة ذات تعلق والمعلوم لا يجب أن يكون كذلك [قوله من العلم قد ينفك عن العقل] أي العقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بما لا يطابق كما شرنا به فقام

(قوله محتال عن الاصحاب) فان قلت قد سبق أن المناقشة تخص صفات العلم فليزم من اشتراك ذلك العلمين في تلك المناقشة تماثلهما قلت يعتبر في كونهما صفات العلم تعلقه بعلوم واحد والمطلب خصوصية المطلق معتبرة في المصلحة المذكورة فأخص صفات العلم المتعلق بقيام زيد كونه علم قيام زيد معاناً للواقع وأخص صفات العلم المتعلق بعمود عمرو كونه علم بعموده مطابقاً له ولهذا جاءوا العلمين المتعلقين بعلومين مختلفين لامتناع

يختص (لان المتعين لا يجتمعان كمتضادين (وَمَا) الممان (المتعلقان بمعلوم واحد مثلاً
عند الاصحاب) ومن ثمة من منع اجتماعهما وسد أحدهما مسد الآخر (قال الأمدى) هذا الذى
ذكروه من مثال العدين حق بلا اشتباه (ن تحذف المعلوم ووقته) أيضاً فان كلام العدين حينئذ
متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (وَمَا اذا اختلف
الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) الممان المتعلقان به في ذلك الوقتين (مثلاً
اذا اختلف الوقت لا يؤثر) في اختلاف العدين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف
(الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الأمدى (والفرق
ظاهر فان الوقت ههنا) أى فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق
العلم بشئ معين من حيث أنه في وقت وتعلق به أيضاً من حيث أنه في وقت آخر ولا شك
أن ذلك الشئ مأخوذاً مع أحد الوقتين مقابله مأخوذاً مع الآخر واذا تعدد المعلومان
فقد بان أنه يلزم منه اختلاف لمعين (و) الوقت (ثمة) أى فيما ذكروه من الظير (عارض
لالجوهر) لحاصل في الوقتين فلا يقتضى تعدداً في ذاته (وانما نظير ذلك) الذى ذكروه
من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (في وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب
حصوله في لومين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك المقيد يقتضى
تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف المعين كما قررناه وانت خبير بأنه لما يقتضى تعدد المعلوم لم
يكن الممان متعلقين بمعلوم واحد كما هو للبحث الا ان الاصحاب لما قالوا كل معين متعلقين
بمعلوم واحد فهما مثلاً اتحاد الوقت أو اختلف به الأمدى على أن اعتبار الوقت يمكن

(قوله وأما الممان الخ) حاصله أن المصنف المحقق في محبب المتعلقين بمعلوم واحد ذلك الاعتبار
اذا قيما الى محل واحد فهما مثلاً لا متناع اجتماعهما فيه لاروم لا اتحاد ود قيد الى محبب فان كان كل
من العدين يقتضى الاحتصاص بمحبه له كعلمنا بوجود يائسا فهما متجانسان والا فلهما مثلاً ههنا
ينبغي أن يفهم هذا المقال ولا يلتفت الى قبله وقال
(قوله ان اتحاد المعلوم الخ) أى ذاته واعتبارا والا فلا حاجة اليه بعد اعتبار وحده المعلوم فهو
قيد احتياطي

(قوله فهما مثلاً اتحاد الوقت أو اختلف) أورد عليه أنه إذا اتحاد الوقت ولم يروى ان العالم أيضاً
متعدد كما يدعى قوله وأما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلاً واجب
ان عدم التعدد لسكوها مثلاً والاصح أن يقال الحكم مثبتة قرصي من على فرض التعدد والمحي

على وجهين أحدهما أن يكون سرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعدداً فيه فضلاً عن الاختلاف
والتماثل وإذا فرض تعدده فهما كانا متماثلين والثاني أن يكون قسداً للمعلوم فيتعده العلم
ويكون مختلفاً وهذا الذي ذكرناه من حال المدين المتعلقين بمعلوم واحد إنما هو على تقدير
اتحاد معنى العلم أى العالم (وأما إذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمرو) العالمين
بشيء واحد (فإن قلنا كل من المدين) المتعلقين بهما (يقضى الاختصاص بمحله لذاته) أى
يقضى ذاته أن يكون حالاً في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لأن المتين لا يتفاوتان
في الانقضاء المستند إلى الذات (والافتلان) كما هو الظاهر إذ لا طريق إلى الاختلاف
واقصانه سوى ما ذكر والفرض أنه متب (وسأني لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاة
والسبب فيه أن الآمدى أورد هذا المبحث في أوائل أنكار الأفكار وقال بعد قوله ولا
فهما مثلاً وسأني تحقيق ذلك فيما بعد وأشار به إلى ما سأني في أواسط كتابه من تحقيق
معنى التماثل والمتين وأثبت ذلك على منكره فاصنف تأييده في هذه الحوالة وغفل عن
تقديمه مباحث التماثل والمتين في مرصده لوحدة والكثرة من الأمور العامة هو المقصد
الثالث عشر هل ينقلب العلم الضروري (نظرياً) (و) العلم (الطريقى) ضرورياً أولاً (أم)

[قوله وإذا فرض تعدده فهما إلخ] أن قلنا تعدد لأمراس

(قوله هل ينقلب العلم الضروري إلخ) أى العلم الذى من شأنه أن يحصل بلا نظراً متعدد صور
العرفى أو استعانة من الحس وعنده هل يصير معدوماً إلى النظر أى لا يتصل بدونه وإس إراد أن
العلم الذي حصله لا يطر صير حاصله إلى النظر فانه يحال لا يمنع تحصيله لحصوله ولا من انقلابه
حصول العلم الطريقى ولأن العلم الذي حصل لا يحال صير حاصله لا يحال صير حاصله لا يحال
أصلاً ولا حياء في وقوعه

لو وجد علمان كذا وكذا لكاه متين فبما من

(قوله فلا يوجب تعدده تعدداً فيه) سواء كان العلم عدداً عن المعنى أو عن الصورة لحصوله في
الحس لطوار أن يستمر التعاقب أو الصورة زمين وقد تعدد الوقت دون العلم وهذا صاهر إذا جاور علم
أخر من التماثل

[قوله بمعنى الاختصاص بمحله لذاته] قد سبق أن المطابقة أحصى صفات النفس للعلم فلا يقتضى
لاختصاص بمحله ولا كان أحصى الصفات هذا لهم لأن قول المطابقة أحصى صفات مطلق العلم فلا
يباقى كون الاختصاص بمحله أحصى صفات فرد منه فتأمل

انقلاب الضروري نظرياً فيه مذهب) ثلاثة (الاول قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقاً لان العلوم) بأسرها (متجانسة) متشابهة في جنسها الذي هو العلم (فيصح على كل منها) (ما صحح على الآخر) وقد صحح على بعض المعلوم أن يكون نظرياً فكذا الباقي (قال الآمدي ان سلم) التجانس وأشار به الى أنه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشابهة فيما يكون جنساً لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) أما الاختلاف الشخصي فلا ريب فيه وأما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصده (فامل التنوع والتشخص مع ذلك) الذي صحح على النوع أو الشخص الآخر

[قوله ما صحح على الآخر] أي بالنظر الى كونه علماً

[قوله وقد صحح على بعض المعلوم] أي بالنظر الى كونه علماً من قسمه العلم الى كونه ضرورياً ونظرياً من حيث ذاته لا باعتبار خصوصية العلم أو المعلوم

[قوله أما الاختلاف الشخصي الخ] أشار الى معنى ليس أي لاشك في الاختلاف حواراً ووقوعاً أي لاشك في الاختلاف بالنوع حواراً وفي الاختلاف بالشخص ووقوعاً وأما لم يحمل على وقوعه كما هو السائد مع تحقق تومي العلم من التصور والصدق لأن بوعيتها غير متحقق عند الاصحاب من قسمه العلم اليها باعتبار إجماع الحكم وعدمه بناء على أن العلم صفة توجب تغير لا يستعمل التمييز

(قوله وذلك يكفيه الخ) لأنه مانع

[قوله فلعل النوع الخ] وما ذكره المستتر أنه قد صحح على بعض المعلوم كونه نظرياً من حيث أنه عام موع كعب وقد ذهب الامام الى أن الصور كلها ضرورية

[قوله الاول قول القاضي] يحصل هذا القول هو الإيجاب الكلي وحصل القول الثاني هو السلب الكلي وحصل الثالث هو السلب الجزئي

(قوله لان العلوم بأسرها معدسة) هذا يدل على أن ليس مراد القاضي بالتجانس التماثل اذ قد سبق أن العلمين المتعلقين بموضوعين مختلفين لا يتماثلان الا عند الله الامم الزاري

[قوله وأما الاختلاف النوعي خ] طاهر كلام نصيب هو الحزم بالاختلاف النوعي فكأنه مسمى على أن التوقف على الكسب قدس مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه قدس مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وإن كان كافياً في انقضاء الالهي هو التمسك بما سبق بالمدعي الحقيقة لكنه ليس مؤدي كلام المصنف إلا أن يحمل كلام المصنف على حذف المضاد أي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لا ينافي وقوع الاختلاف الشخصي بطريق التمسك بل يجمعه فنقول الشارح في الاختلاف الشخصي فلا ريب فيه إشارة الى تلك الجامعة

(اذ لا يجب أن يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كانا متشاركين في الجنس (ولا) أن يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معلقة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدى فلنا فله حينئذ أن يمنع التماثل أو ينسب منع الصحة إلى شخص الافراد المتماثلة كما أشار إليه المذهب (الذي وعيه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والا لجواز الحلو عن الضروري) اذ قد مر أن النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب أن يكون الناظر في ذلك النظري خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز حلو الماهاتل الناظر في

(قوله لا ماد كره الآمدى) من الاتحاد في الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تفرع للجواب بالاختلاف النوعي قول المعتز على ذلك امتناع الحمل على التماثل لما مر من أن كل علمي تعاقب معلمي عنده من عدد الأصحاب ولأنه مكابرة إذ لو كانت العلوم متماثلة لما اجتمعت في محل واحد على أن ما ذكره الآمدى ليس بصا على حبه على اشتراكه في الجنس لجواز أن يكون مراده ان سام التماسك لدى معي براد فلا شك في الاختلاف بالنوع على تقدير ارادة اشتراكه في الجنس وفي الاختلاف بالشخص على تقدير ارادة التماثل

[قوله كما أشار إليه] حيث راد في الجواب قوله والشخص

[قوله وذلك يؤدي إلخ] اذ لا فرق بين ضروري وضروري

[قوله نحو العقول الناظر] قيده بالعقل اذ حتى غير العقول كالسمي والحسون من العلوم الضرورية جاز له واقع والناظر لانه اللزوم فانه يرمي ذكر حوار حلو العقول حال اعراضه عن العلوم الضرورية التي هي شرط لاهلية النظر كما مر فليزم أن يكون تلك العلوم شرطا وان لا يكون شرطا وأنه محال وهذا نسبي انه لو اكتفى بقوله وأنه محال ولم يقيده بقوله بالوحدان لكان أسد لئلا يرد البحث بأن توجدان إنما يدل على عدم الحلو لا على عدم جوازه

[قوله وذلك يؤدي الى جواز حلو العقول الباصرة] أشار بقوله الباصرة الى أن المدعى انه يلزم حينئذ جواز الحلو عن الضروري مع توجه النفس لنفسها إليه فلا يرد أن العقول قد يجوز عن الضروري وان كان أوليا لعدم توجه النفس إليه فان قلت مذهب أهل السنة أن العلوم كلها بعضها حلي لله تعالى من غير تأثير لتصور الطرفين ولا لغيره وحينئذ يجوز أن يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان أوليا فكان المذهب الثاني المتضمن لدعوي استحالة الحلو عن الأوليات بعد تصور تصور الطرفين على أصل التوحيد فثبت لعلمهم يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلزم تعطف

المعلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبأنه لا واسطة بين النبي والانباء وبأن الكل أعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التي تلزم لما قل (وأنه محال بالوجدان) الشاهد بأن أمثال ما ذكر من بدسيات يستحيل انفكاكها عما وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب في الضروري لجز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية وجبئ يستحيل حصول شيء من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وأيضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على أن ذلك التقدير أعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع وإنما أنه مستحيل فلا دلالة عليه أصلا المذهب (الثالث) وهو قول آخر للقاضي

[قوله وفيه بحث الخ] لأن مدعى الاستدلال الكلي فيجوز رفعه بعمق ابوجه الحرثية وعدم الفرق لدى ادعى استدلال من الضروريات بموضع كيف ومعضها غير لازم [قوله وجبئ يستحيل الخ] فيه بحث لأنه أي يبرم ذلك و كل انقلاب جميع العلوم الضرورية منه فية لا يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظري ضروري أصلا كما لا يخفى [قوله ما قد عرفته] من منع الملازمة استعادة من قوله لو جاز الانقلاب في ضروري طر في الكل [قوله وإنما مستحيل الخ] فيه بحث لأنه ثبت استحالة الاستدلال بقوله وما هو جائز لا يبرم من

بحق التصديق كما أن عاقبة بحق العلم بالاصفة يلزم تصدق بحق علم بمصافين وعلى هذا لا يثبت المذهب الثاني أصول من السنة فتم

[قوله وفيه بحث الخ] فيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب خا فن قد مبني كلام أن حوز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم حوز في الكل فإما أنه فيبرم حوز الخ لا يستحيل في البعض فثبت مبني الصوت حيث منع هذا الاستلزام كما تحققته من جواب المذهب الاول

[قوله وجبئ يستحيل حصول شيء الخ] فيه بحث لجواز أن يثبت النظري ضروريا في كل النظري العرصى من الضروري العرصى لهم إلا أن يحتمل المدعى الانقلاب في الضروريات فقط من يكون كل العلوم عرصية وفي خلاف مدعى مدعائهم و لحوا أن الضروري عرصى م يكن مدعى للنظري العرصى قد دل الانقلاب اما لعدم المناسبة أو لأن من مدعية العكس فلا يعقل هذه المدعية بعد الانقلاب وان عمل أصل الانقلاب وهذا ظاهر على التام المصنف على أن حوز انقلاب النظري ضروريا لا يستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظريا فيمكن في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات طر فلا انقلاب نظري ضروريا بالفعل وان حاز قليتا

[قوله وإنما مستحيل الخ] ان اعذر في نظرية امكان الاستدلال من هو عرصى بالمدعية اليه بالاستدلال

وعليه امام الحرمين لا يجوز) لانتقال (في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل
 أي كماله (شرط للنظر) فانه لا يتم الا به (وهو) أي النظر (شرط للنظر) لتوقفه عليه
 (فيكون النظري) أعني الضروري المذکور الذي انقلب نظرياً (شرطاً لنفسه ومتقدماً عليه
 بمراتب) ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطاً لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظرياً
 لما صرح في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه (وأما انقلاب النظري ضرورياً بجائز اتفاقاً)
 من المتكلمين وذلك الانتقال عندما (أن يخلق الله تعالى عما ضرورياً متعلقاً به) أي
 بالنظري (ومنع المنزلة وقوعه) يعني أنهم وافقوا في التجوير لكن منعوا وقوع انقلاب
 (في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث أن العبد مكلف به) أي بالعلم بالله تعالى وصفاته (ولو)
 انقلاب ضرورياً (لم يكن مقدوراً) للعبد كما صرح في صدر الكتاب وإذا لم يكن مقدوراً له
 (فبح التكاليف به) على زعمهم (ومنعهم في الجواز) أي معتمد المنزلة في جواز انقلاب

فرض وقوعه محال إلا أن يقال المراد بقوله فلا دلالة عليه فلا دلالة ثمة عليه سواء هل أن الممكن د كان
 محتملاً بالغير يلزم من فرض وقوعه محال

[قوله فانه يجوز] حواراً في حق الأمر لا حور عقلاً ولا استدلال عليه بقوله صرح
 [قوله يعني اسم الحج] أي قالوا الحوار في المعارف مكلف بها صرح في ذاتها واستدلاله بوقوع صرح
 في كونها مكلفاً بها فمدفع ما قبل من اللزم من الدليل على الاستدلال لعدم وقوع لأن التاميم بالفتح
 تمتع محذورهم وأن دليل المذهب الاول يدل على حور الاحكام في كل تخصيص بما عدا المعارف
 لأهمية تخصيص الدليل العملي بما عارض كما هو ذات أصعب العموم العامة
 [قوله من حيث أن العبد مكلف به] ومكلف به لا بد أن يكون اختيارياً

طاهرة والا فالدليل المذهب الثاني لا يتم حيث الحوار الطوبى والكيفية عن النظري وأما
 (قوله لما صرح في المذهب الاول) المراد بالحوار هو الامكان في نفس الأمر لا الامكان لهي وطرد
 احتيج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى أن دليل المذهب الاول يثبت لدن على
 حوار الانتقال في الكل فحارج البعض بناء على ما ذكر تخصيص الاحكام العمومية ذات ما عارضها كما
 هو ذات أصعب العموم العينية في أحكامها وادعاء التاميم فيما سوى الضروري الذي هو شرط لكمال
 العقل مستبعد جداً

(قوله من حيث أن العبد مكلف به) فيه بحث دقيق لا يكفينا للمعارف ولا سم أن من عرفه
 ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف وقد أثرنا في المصداق في أحكام التصرف الى حوار
 فليست فيه

النظري ضروريا هو التجانس وقد مر بما فيه) من أن التجانس بين المعلوم ممنوع وان سلم
فالاختلاف النوعي أو الشخصي قد يكون مانعا من أن يصح على بعضها ما يصح على غيره
(المقصد الرابع عشر) لا خلاف في استناد العلم النظري الى الضروري (وهل يستند
العلم الضروري الى النظري) أولا فيه خلاف (منه بعض) من الاشاعرة (لاقتضائه)
أي لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضروري) المستند الى النظري (على النظري) فلا
يكون ضروريا هذا خلف (وجوزه) أي الاستناد المذكور (بمضمم) لأن العلم بامتناع اجتماع
الضدين) ضروري ومع ذلك (مبني) على وجودهما ولعلم به) أي بوجودهما (ليس ضروريا)
لأن لتضاد لا يكون إلا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري (ولذلك
يثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم أنكروا كون هذه
الصفات المسماة بالاعراض معايرة للدوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض
بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري (ومن)

[قوله لا خلاف الح] الاحتمالات أربعة استناد النظري الى الضروري واستناد النظري الى الضروري
ولا خلاف في وقوعهم واستناد الضروري الى النظري واستناد الضروري الى الضروري والحوافز فيها
لعمري وليت شعري ما الفائدة في جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها
[قوله فان العلم بامتناع اجتماع الح] أي التصديق بأن اجتماع الضدين يمتنع لا مفهوم التصوري يدل
عليه سياق الاستدلال والجواب
[قوله متى على وجودهما] لأن الاجتماع لا يحصل الا بعد وجود اثنين وأدليس في العلم بعدم
الوجود الذهني فهو في الخارج
(قوله معايرة للدوات) أي بمحض الوجود سواء كانت عين الداء كالمعاداة فانه عين الحواهر المنتظمة
أو أمورا اعتبارية كالأعراض اللبية

(قوله وحوزه بمضمم) وهو المختار لما سبق من أن العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقب النظر ضروري
وكذا العلم بالنتيجة ونحوها والحق أن النزاع لعمري كما ذكره
(قوله متى على وجودهما) أي العلم بوجودهما على حذف المضاف كما يدل عليه قوله والعلم به
ليس ضروريا

(قوله والعلم به ليس ضروريا) فيه منع إذ قد سبق في المقصد الرابع من المرسد الأول من الموقف
الثالث أن الضرورة كافية ثنائي وجود امرس وأنه لا يقوم بنفسه

أجاب عن هذا الاستدلال بأن (منع العلم به) أي بامتناع اجتماع الضدين بناء على أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء (فهو مكابر) أي مانع مقتضي عقله (ومناقض لقوله) فإن حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر في أوائل الكتاب (بل الحق) في الجواب عنه (أنه) أي العلم بامتناع اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود أطرافه (وأما تصورهما) أي

(قوله ومنع العلم به) أي «كار المر» فصلا عن كونه ضروريا كما برشد إليه دليله وقد سرح به
الاصنف في تعريف العلم حيث قال ومن أكر تعلق العلم باستحيل فهو مكابر ومناقض
(قوله والمستحيل ليس بشيء) فلا يتحقق به العلم به بصورة ولا تصديق
(قوله مانع مقتضي عقله) فإن كل نافي يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين ولا يتصور
ذلك إلا مع كون اجتماعهما معلوما بوجه ما فتدقق به العلم اليقيني والتصور
[قوله فإن حكمه بعدم] كما سبق إليه دليله والتم
(قوله يستلزم العلم به) أي تصوره اذ الحكم على اعمول التصديق محل فقد لزمه من الحكم عليه
عدم المعلومية معلوميته به صدقاً وتصوراً فافهم فإنه قد دل فيه أقسام بعض الدرس
[قوله اذ لا توقف للتصديق] أي لكل تصديق على وجود الأطراف من إذا كان تصديق المحقق
خارجياً وما يحس فيه في الحقيقة تصديق ما في أي ليس بممكن الوجود في الخارج ولو سلم فهو تصديق
ذهني يتوقف على تصور الأطراف وتميزه في العقل

(قوله بناء على أن العلم الخ) فإن قلت متعلق العلم به كره هو لا متنع لاستحيل له أي هو لا اجتماع
فداء المتنع على ما ذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع لا يستلزم العلم بامتناع نفسه وانتهى اللزم
يدل على اشتداد اللزم على أن الامتناع نفسه مستحيل أصلاً لأنه لا يمنع وجوده في الخارج والالزام
وجود موضوعه فيه

(قوله فإن حكمه بعدم معلومية الخ) فيه مناقشة وهي أن منع المعلومية هو المدكور فيما سبق ومنها
ليس حكماً بحددها ولا كان له مع مدعيها فالأظهر في العبارة أن يقال فإن منع معلوميته يستلزم تصوره
ويمكن أن يدفع عن منع الشيء وإن لم يكن حكماً بحدده مصفاً إلا أن بناء المنع هنا على ما شار إليه الشارح
له اصناف أيضاً في صدر الكتاب يدل على أنهم يحكمون باستلزام المعلومية لكن يرد عليه أن مراد المانع
مع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لأنه لذي ادعى ضروره به فيما سبق ويدل عليه قول الشارح أيضاً لم
يحكم بامتناع الاجتماع فلا ينافيه تصور لامتنع وحلى العلم في قوله يستلزم العلم به هل التصديق يدفعه
قوله كما مر في صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع إليه وإن كان له وجه في نفسه هذا ويمكن أن يقال في وجه
المناقضة أن منع العلم بامتناع الاجتماع تحويز للاجتماع فبعدم تحويز بوجود الممتنع وكل منع فيه تحوير
لوجود الممتنع مناقض نفسه لأن تحويره شاهد على بطلانه فينبغي

أصوَر الضدين (فتم) يتوقف العلم بذلك لامتناع عليه (فإن التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه (ثم) إن قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعاً فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما فت (نه قد يكفي فيه) أي في العلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضرورياً) فلا يكون حيث التصديق الضروري مستنداً إلى تصور نظري (فالخاص) أن هذا نزاع لغوي مرجعه إلى تفسير الضروري (فإن فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر حاز أن تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استثناء حكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري إلى التصور النظري وإن فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجر لاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فإن عد نظرياً لزم كتساب التصديقات النظرية من الأقوال الشارحة ولا كان واسطة بينهما (وكذا توقفه) أي توقف العلم الضروري (على ضروري آخر) فيه خلاف راجع أيضاً إلى تفسير الضروري (فإن قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يجوز) توقف الضروري على ضروري آخر (ون قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جار) توقف الضروري على ضروري آخر فإن قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات أطرافها الضرورية فلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المرد بالعلم السابق هو

[قوله فالخاص الخ] أي الخاص من الاستدلال وهو أنه قد استبعد الاستدلال أن الضروري ما لا يتوقف على أمر أصلاً ومن الجواب أنه ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على أمر فصار النزاع أصباً راجعاً إلى تفسير ضروري وقيل الأظهر أن يقول والحق ذلك فالخاص ليس بمصدر

(قوله المراد بالعلم السابق الخ) أي في التصديق الضروري ولا شبهة في توقف التصديق الضروري على أطرافه الضرورية فهو آخري العلم فيه عن أصله بمرام انتهاء التصديق الضروري مطلقاً وأما التصور

[قوله فالخاص الخ] لاظهر في العبارة بل يقال والحق أن هذا الخ لأن ما ذكره وإن كان كلاماً صحيحاً في نفسه لا أن كونه حاصل ما ذكره أولاً وتبعه له لا يخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتأمل في السياق

(قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق) علم من المراد بالعلم السابق ما يكون من حاس ذلك ضروري

التصديق ولك أن تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعاً للراعيين معاً فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري أيضاً والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا أريد أنه لا يتوقف على نظر يتضمنه أو يكون كاسبا له بالذات هو المقصد الخامس عشر (ثبت أبو هاشم علما لا معلوم له كالمعلم باستحيل فانه) أي المستحيل (ليس بشئ والمعلوم شئ) فهنا علم لا معلوم له وقد تفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له (قال الامام الرزقي هو ساقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم) فاد قبل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له (قال الآمدي له أن يصطاح على أن لا يسميه معلوما) أي يصطاح على أن متعلق العلم إذ كان مستحيلا لا يسميه معلوما وإذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف

الضروري لا فائدة في تعيين العلم الذي عليه تصور لأن الوقف على التصديق مستلزم التوقف على التصور سواء على توقف التصديق على تصور مبره فاعلم سابق فيه على عمومته ولهذا لم يقل المراد بالعلم الذي ما يكون من جسد ذلك الضروري يشبه التصور تصادف على هذا التعبير يكون التصورات المركبة وتصورات الاعداد وتصورات النسب الضرورية ومثلها حارجة عن الضروري داخلة في النظري لادى العلم بالأجزاء والملكات والسمات عليها والعلم به يتزعم بخلاف ما ذكره فيريد العلم السابق في التصديق الضروري فانه لازم اعتدؤه بالكلية

(قوله أو يكون كاسبا) كذا أو مجرد التعبير في العبارة

(قوله فانه أي استحيل ليس بشئ) الخ [يخرج من ذلك الثاني أن المستحيل ليس بمعلوم ولا شئ في تعلق العلم به أو بحكمه والحق عليه فثبت علم لا معلوم له

حق يشبه التصور أيضاً لأن كون التبع اضطراراً على وجه ما في جملة الشارح عما يأتي في التصديق دون التصور على به وفسر الضروري مصحفاً بما لا يتوقف على علم سابق من جملة يخرج التصورات الضرورية المركبة واخرجه عن الضروري بعيد جداً فيدعي أن يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف على نظر وان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق سابق ومما يدعي أن يعلم أن تفسير التصديق الضروري بهذا يستلزم أن لا يكون التصديق الذي يستلزم حكمة عن التعبير ويتوقف طرفه عليه ضرورياً لكونه متوقفاً على تصديق سابق وهو التصديق بمسألة المادى لا طرفه النظرية فثبت

(ولا نضاف أن لا تظن بكلمة تخرج من فم خبيث السوء) أي الخطأ (فتطلب) عطف
على أن لا تظن (له) أي لذلك الخارج من فيه (محملاً) في الصفة (ما استطعت وهلا
يحمل كلامه) أي كلام أبي هاشم الذي نقل عنه (على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من
أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) أي ليس لها سبيل إلى إدراكه في نفسه بحيث
يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع
التقيضين) أو الضدين (فتصوره) أي تصور المستحيل (أما على سبيل التشبيه بأن العقل)

(قوله السوء بالصم) مفعول لا يظن والعن بمعنى التهمة

(قوله عطف على أن لا تظن) في بعض النسخ بدون كلمة وهو الظاهر وفي أكثر النسخ بكلمة
ن وهو سهل من قام الناسخ لا وجه له لا أن يقال المراد عطف على لا يظن في أن لا يظن لظهور أنه
لا صح العطف على المجموع وإنما احتدر هذه العبارة لتصح الإحكام بين الموصول والمعلقة
(قوله أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) لأن الصورة الصعبة موجودة خارجي من الكميات المنسية والمنفصلة
بالمعلوم فالوكان المستحيل بخصوصه صورة في العقل لكان ماهيته موجودة في الخارج بالوجود الأصلي
ليترتب الآثار عليه ولا أقل من كون الشخص عا به فلا يكون ماهيته بمعنى لا متناهي بالوجود وهذا
كالواجب ليس له بخصوصه صورة في العقل ولازم قيم ماهيته بحيز في الخارج بخلاف انعدامه
فإن حصول صورته بخصوصه في العقل أي يقتضي أن يكون له وجود أصلي من حيث قيامه بالذهن ولا
يكون له وجود في خارج الذهن ولا محذور فيه

(قوله فتصوره أي تصور المستحيل الخ) أي فصل من أنه له الأولي من الخالص من مناطق الأشياء
وهما موضع شئ في أن انعدام الذات الخ الوجود كيف يتصور إذا شئ عنه بما هو حتى يطلب
بعد ذلك هل هو فانه أن لا يحصل له في العقل معنى كيف يتصور أنه حاصل أو غير حاصل وغير
لا صورة له في الوجود فكيف يوجد منه صورة في ذهن يكون ذلك المتصور معناه لفول في جوابه
ن هذا الخ لما أن يكون بمرداً لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن أن يتصور النسبة الأبوع من
بقائه بالوجود ولا بالنسبة إليه كقولنا الحلاء وحده من الحلاء يتصور أنه للاجتماع كالتفصيل وصديقه
يتصور أن الله تعالى كما لا مرد الرد فيكون محال متصوراً بصورة أمر ممكن بسبب أنه محال ويتصور
سنة إليها وأما في ذاته فلا متصور أولاً مفعولاً ولا دل له وأما الذي فيه تركيب وتفصيل مثل عظمة
واسنان ما يظهر فأنما يتصوراً ولا تفصيله التي محال ثم يتصور لتلك التفاصيل فتراه على قياس الأقرن
الموجود في تفاصيل الأشياء أو صوفة الحركة لدوات فيكونه أشياء ثلاثة الشان منها جريان كل ما يقرؤه

(قوله عطف على أن لا يظن) لا يخفى أنه عطف على لا تظن وأما أن لا يظن في أن لا يظن عليه يعلم

بإيراد ما لم يثبت أنه متصور

مثلاً (بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر) الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه (وأما على سبيل الثاني بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل لمخصوص باعتبار أمر عام هو كونه مفهومًا مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري تعالى فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بأن يعقل شيء نسبتته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو أو على سبيل الثاني بأن يعقل أنه

(عبد الحكيم)

موجود والثالث تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ما هو موجود فعلى هذا النحو يعطى دلالة اسم المعلوم فيكون المعلوم انما يتصور متقدماً للموجودات انتهى وخلاصته ان المستحيل لا يحكم عليه بحكم شئى حتى يستدعى وجوداً بخصوصه فى الخارج أو فى الدهى بأحكام نسبية استدعى تعقله بوجه ما وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة له والموجودات التى هى أعزاه له وبما ذكره اندفع ما توهم من أنه وتم دليل الوجود الدهى بوجوب ان يكون للمستحيل خصوصه وجود فى العقل وما فى شرح المقاصد من أن ما ذكره ابن سينا اعتراف بأن العلم بالمستحيل ليس الصورة ثم اعلم ان التزديد الذى ذكره المصنف وشعه اشرح ايس فى كلام الشيخ أصلاً مع أنه يرد من صورة التشبيه أصلاً الحكم على سبيل السبيل كما يدل عليه قول المصنف بل هذا الأمر الذى تعقله ولا يمكن حصوله بين السواد والبياض اذ لا يمكن أحده معدولة ولا يقتضى وجوداً مثلاً لتعقله بخصوصه فى الخارج أو فى الدهى أعز الاجتماع المستحيل وان خلاصة ما ذكره بقوله وأما على سبيل الثاني أنه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالسبيل ولا شئ ان فى الصورة النسبية آلة الملاحضة والحكم هو القدر المشترك فلا فرق بين الوجهين وما به التوجيه ان بيان قصوره بوجه عام بطريقين

[قوله مثل هذا الأمر الذى يعقله الخ] اشرى يثبت الى أنه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه أنه التشبيه تعقل حتى يرد عليه ان التشبيه بكونه نسبة تعقل وهو فرع تعقل الطرفين فلا بد من تصور المستحيل سابقاً على التشبيه ويعود الاشكال الى المراد ان فى التعقل صورة للوجود اذا أصيب المثل اليه كان من نلاحظه المستحيل فالحكم عليه بأحكام نسبية

(قوله وأما على سبيل الثاني الخ) أى مستحيل فى نفسه من غير معاملة الى شيء آخر فان تعقله باعتباره

عام بسبب الوجود عنه

لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبحالة فلا يمكن تعقله) أي تعقل المستحيل (بماهيته)
 من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبار) التشبيعية أو العامة وعلى هذا فقول أبي
 هاشم معناه أن هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته
 وهو صحيح كما عرفت ويحتمل أن يقال معناه أن هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان
 المستحيل لا تقرر له أصلا بخلاف الممكنات فإما ثابتة عندهم في العدم أيضاً (المقصود
 السادس عشر) محل العلم (لحادث) سواء كان متعلقا بالكليات أو الجزئيات (غير متعين عقلا
 عند أهل الحق بل يجوز) عندهم عقلا (أن يخدعه الله تعالى في أي جوهر أراد) من جواهر
 بدن الإنسان وغيره لأن البنية ليست شرطاً للحياة والعلم وأي جزء من أجزائه قام به العلم
 كان عالماً (لكن السمع دل على أنه) أي محل العلم (هو القلب قال تعالى أن في ذلك لذكرى
 لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها وقال أفلا يتدبرون
 القرآن ثم على قلوب أن يعقلوها) هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فلا شاعرة فوضوا
 باستحالة بقاءه كسائر الأعراض عندهم وما المعترلة فقد أجمعوا على بقاء العالوم الضرورية

(قوله ويحتمل أن يقال الخ) وليس هذا هو المدكور أولاً في ليس فإن حسنه أن معلوم شيء فلا يكون
 المستحيل معوماً وحاصل هذا أنه ليس المراد من المعلوم مطلقاً بل أراد من المعلوم المتقرر الذات
 (قوله لكن السمع) أي صاهر من القلب حقيقته في العلم التصوري وأما أن يراه بالقلب النفس
 الناطقة لتفهم من حال إلى حال ولتفهم من الحية النامية والبقلة أو لانه محل الروح الحيواني الذي هو
 ومتعلق بالسمعة ولا بد من حلا في الظاهر والمعلوم على صوابه لم يصرف صدى

(قوله مفهوم هو شريك له تعالى) لاحظه في صدى المفهوم على الذات هو وقال ذات هو شريك له
 إسكان أظهر

(قوله وسحقه فلا يمكن تعقله بهيته) لا ينبغي أن يدرك وجود له هو إلا يدرك على وجود المستحبات
 بالنسبة في الدهن لا يلائم هذا التعليل الذي ذكره بن سبب فيتمثل فيه

(قوله وعلى هذا فقول أبي هاشم) لا ينبغي أن يحد بحد كل معقول بوجه اللهم إلا أن يقال قوله
 للمعلوم له يعني أنه لا يمكن تعلق عدده من حيثية مدكورة

(قوله ويحتمل أن يقال معناه) وعلى هذا يحتمل أيضاً أن يقال معنى كلامه أن هناك علما وليس له
 مفهوم موحّد فان كان لا بد من الجنس فيدر منه سلب الوجود وعلى كل من الميسر لا يكون إلا كاف في
 قوله كالعلم المستحيل مقعده بل للتشبيك لأن الخلق في الممكنات الحياتية أيضاً كذلك كما تقتضيه قاعدة
 الاعتزال وأما على ما حمله عليه اصنف فالمراد منها معجزة

التي لا تتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال لجبائي أنها ليست بأفنية واللازم أن لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب والعقاب على ما كلف به وخالفه أبو هاشم في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة مجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وإن كان متعلقة بها أي متصرف فيها ومدبرة لها (وعمل الجزئيات المادية (المشاعر العشر) أي الحواس (الظاهرة والباطنة ومنفصلها) أي الناطقة المجردة وحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تاما وأفيا بمعرفة ماهيتها وكيفية دركاتها بحسب الطاقة البشرية (ومنهم) أي ومن الحكماء (من يرى أن المدرك للجزئيات أيضا هو النفس الناطقة ولكن) دراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بوسطة الآلة) الجسمانية (فإنها) أي الناطقة (تحكم بالكل على الجزئي) في مثل قولك زيد نسان (فلا بد أن تكون عاقلة لها) لأن الحكم يجب أن يحضره المحكوم عليه ومحكوم به (وسياقي الكلام فيه) أي فيها ذكرناه فإنه سدين لك في مباحث النفس أن المدرك لجميع هو النفس لكن صور الكليات ترسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلياتها فلاحظها النفس من هناك

(قوله واللازم أن يكون النح) لعدم كونه مقدورة التحصيل لاستتاع تحصيل الحاصل ولا مقدورة البقاء بعد الحصول لازما لها

(قوله وخالفه الخ) بناء على ما مقدورة الله لعدم مساسه بغيره

(قوله وقال الحكماء) هما خلافان الأول محل أرسم الكليات نفس الباصرة وعلى أرسم الجزئيات المشاعر فهي عند النفس كالمتحة عند البصر وقال النفس أن المدرك للكليات والجزئيات بواسطة الآلات الثاني أن المدرك للكليات والجزئيات هي النفس وقت البصر أن المدرك للكليات هي النفس والمدرك للجزئيات هي المشاعر كما في الحيوانات معجم والتحقيق أن المدرك لكل هو النفس وأن أرسم الجزئيات هي الآلات كما منه الشارح فصاره مثل لأخوه عن اختلافه بل قل اعلم بالمدرك

(قوله وخالفه أبو هاشم) قد سبق الإشارة في سابق مقاصد المرصد لأول لدي في الأبحاث السككية الإعراس إلى أن مذكره هو ناقص وذكره هناك وسبق القول فيه بعض السط عليه طرقة

(قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس ناطقة) قال الشيخ في التوفيق بين المغفل والشرع أن المراد بالغف هو النفس الناطقة باعتبار قهقهة من الاستعانة من الأمور عليه لأهنة على الاستباح إسافية بقربة العلوية والعبودية إليه لا شدة بقوله عليه الصلاة والسلام قوب العباد بين أصمين من أصابع الرحمن بقنها كيف يشاء

﴿النوع الثالث﴾

من أنواع الكيفيات النفسانية (لارادة وفيها) أي في لارادة وفي بعض النسخ وفيه أي في هذا النوع (مقاصد) سبعة ﴿الاول في تعريفها قيل انها﴾ أي الارادة (اعتقاد النفع أو طنه) والقاتل بذلك كثير من المستزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فإذا حصل اعتقاد النفع أو طنه في أحد طرفيه ترجع على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالدعوية وأما لارادة فهي (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد أو الظن كما أن لكرهه نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو طنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فإننا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل القلاني فيه جلب نفع أو دفع ضرر ميلا اليه) مترتباً على ذلك الاعتقاد (وهو) أي الميل

[قوله الاول في تعريفها] بعد الاتفاق على ان الارادة مرجحة لاحد طرفي المقدور عن القادر اختصموا في حقيقتها وهذا الاتفاق لا بد من صراحته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل ربيع

(قوله اعتقاد النفع) اعتقاداً وهي تحيل الالة كما في الحيوانات المعجم أو عقلياً ينفع الفكر كما في الانسان [قوله ان نسبة القدرة النفع] حاصله ان اعتقاد النفع أو طنه يرجح أحد طرفي الفعل وكل مذهباً شأنه في الارادة اما الصغرى فيها ذكره الشرح وامامكري فلا اتفاق

[قوله وليست الارادة من قبيل الاعتقاد الخ] يعني ان قوته فانما نجد الخ دليل على المدعى الصغرى وهو ان الارادة ليست اعتقاد النفع أو طنه وليست دليل الصريح وهو انه مبني يتبع الاعتقاد لأن حاصله ان بعد الاعتقاد المذكور ميلاً مترتباً عليه معارفاً له واد كان كذلك لا يكون الاعتقاد المذكور مرجحاً لاحد الطرفين فلا يكون ارادة وأما ان المرجح هو الميل فلا يجوز أن يكون المرجح مجموعهما أو أمراً آخر سواء فاندفع ما توهم ان قوله وليست الارادة من قبيل الخ تكرار وان الدليل لا يثبت المدعى وأما انها الميل فيحتاج الى مقدمة أخرى ظاهرة وهي حصول الترجيح بعده من غير توقف على أمر آخر فلو مرجح هو الميل والاعتقاد على له فلا تكون الارادة مجموعهما ولا أمراً سواها

[قوله وهو الميل الخ] فإن قلت قد علمت هذه المقابلة من احدى المستفادة من قوته نجد من أخص

[قوله اعتقاد النفع أنه طلب] للحيوانات المعجم أفعال اختيارية فاما أن يقال الفرق بين الافعال لاختيارية ولارادية وما أن يقال بوجود الاعتقاد فهم واما ان يخص التفسير بامادة لسان والآخرة أقرب لان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطبق الحيوان ومن الذين انتفاء الاعتقاد والعن في الحيوانات المعجم (قوله فانما نجد من أخص) يعني ان نجد ميلاً هو مرجح لاحد المدعويين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بأنه لا يجوز أن يكون المرجح شيئاً آخر لاعتباره فيه الميل لا بالميلية ولا بالحريية كما سبق له عن الاشاعرة أو يكون مجموع أمور يكون الميل جزءاً واحداً منها فلا تكون الارادة ميلاً فقط كما هو مذهبهم

لدى نبعده (أمر مغاير للعلم) بالنفع أو دفع الضرر (ضرورة) لا شبهة فيها وأيضاً فإن القادر كثيراً ما يعتقد النفع في فعل أو يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا الميل وقد أجيب عن ذلك بأننا لا ندعى أن الإرادة اعتقاد النفع أو ضمه مطلقاً بل نقول هي اعتقاد نفع له أو لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله إلى أحدهما بالامتناع مانع من تعيب أو معارضة والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل لمن لا يتدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة إذ يكفي العلم والاعتقاد على قياس الشوق إلى محبوب فإنه حاصل لمن ليس وصل إليه دون التوصل إذ لا شوق له وهذا لدى ذكرناه من تعريبي الإرادة إنما هو على رأي المعتزلة (وأما) الإرادة (عند) لاشاعرة وصفة مخصوصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي

بعد اعتقادنا النفع قلت المستفاد من ذلك كونه معيار الاعتقاد بخصوص وأما أنه ليس من جنس اعتقاد النفع فلا يجوز أن يكون اعتقاد النفع مرتباً على اعتقاد نفع

[قوله ومع ذلك لا يريد] فقد حكى الإرادة عن الاعتقاد التي لعله حصوله لسياق فلا تكون هي الاعتقاد وأما أنه لا ميل فيما مر من أنه إذا حصل حصل الرجوع (كذا)

(قوله ممن يؤثر خيره) متعلق بقوله أو لغيره من أفعاله النفع لا ضرر وإن كان يمكن حصوله من غير نعمة ليس مرجعاً لأحد طرفي الفعل عالم يؤثر المعتقد حينئذ ذلك الأمر بخلاف اعتقاد النفع نفسه فإذا أمكن حصوله من غير نعمة شيء لا يوقف الرجوع على آخر ويصرف قدرته إليه (قوله وصوله) أي وصول النفع إلى أحدهما أي معتقده والميل

(قوله وميل المذكور) فاصحح بل اندكور سابق إلى العلم غير مرئيه لعدم توقي الاعتقاد المذكور من نعمة فثمان العلة وإن حصل له اعتقاد النفع مطلقاً

(قوله خصصة محصنة) أي معارضة الاعتقاد والميل المذكورين ليصبح نفعه (قوله فإن الإرادة لا تعلق) حاشية أن الإرادة مرجحة لا شيء من الميل والاعتقاد يرجع فلا تكون إرادة شدة منهما أما الصعري فلا تعلق وإنما الكري قد سدد في المقصد الثالث

(قوله ومع ذلك لا يريد) أي لا يقبل له المريد

[قوله بل حول هي اعتقاد] ضمير له وبعده للمعتقد انه يهوم من الاعتقاد وصعير وصوله إلى النفع وصعير حظه إلى المعتقد والميل على سبيل البدل وصعير أحدهما إليهما جميعاً ومن يؤثر في موضع خصصة الاعتقاد أي اعتقاد كائن من يؤثر وهو للاجترار عن اعتقاد مع ولا يجترده فلا يكون اعتقاداً على الفعل

(قوله والميل لدى ذكرتموه) كما يحصل الخ) فإن قلت لا ميل المذكور أن كان إرادة فالنعتريف غير جامع وإن لم يكن يرمح هو القادر قدرة غير نعمة عن الإرادة بالنسبة إلى مقدوره الذي لا يتدر عليه قدرة

يقولونه معن لا شكره) في الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق
صفة مخصصة لأحد المقدورين) بالوقوع (وسنبين) في المقصد الثالث من هذا النوع (٣١)
أي الصفة لمخصصة المذكورة (غير الميل) وليست أيضاً مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع
(ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في العاقل) وليس يصح القياس لثبوت
العراق بينهما فلا يصح تفسير مطلق ارادة بالميل (في المقصد الثاني) الارادة القديمة توجب
المراد (أي اذا تعاقبت ردة الله تعالى بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع
بحكمه عن ارادته (تفاقاً) من أهمل الله والحكمة أيضاً وأما إذ تعاقبت بفعل غيره ففيه
خلاف المتأمله العاقلين بأن معنى الأمر هو ارادة فان الأمر لا يوجب وجود الأمر به
كما في العادة (وأما) لارده (الحادثة فلا توجه تفاقاً) يعني أن ردة أحدنا اذا تعاقبت
بفعل من أفعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم
ووافقهم في ذلك الحقائق وسه جماعة من متأخري المتأمله (وجوزة النظام) والمالاف وجمهور

(قوله وليست الخ) زاده لان العنوان في المقصد الثالث

(قوله ثم حصول الميل الخ) كلمة ثم لتراخي والتأخير في الرتبة

(قوله فلا يصح الخ) فلا بد من القول من ارادة الله تعالى لا من ارادة غيره لا من ارادة

الشاهد أيضاً بالدليل على تفاوت الارادتين بالماهية

(قوله اتفاقاً) لكون التعليل دليل المجز والامكان

(قوله والحكمة) حيث قال ان ارادته على ما العلم بمطابقه لا يكون من غير محبت الله الموجود

(قوله ان معنى الأمر هو ارادة) أي رده فعل العبد والعبد من ارادة فعل العبد هو الأمر به

(قوله عند الاشاعرة) فالمراد بالاتفاق اتفاق منا

تامة قلت مختار الثاني ونوع الارادة المتعلق مشوع ذلك الميل الذي هو ارادة هي اعتقاد النفع على أن
بطلان الارادة مجموع من فيه انتهى لا الارادة كانت اليه في مقصد الخامس

(قوله فلا يصح فهم معنى ارادة الميل) قبل ان يصدر عن المراد ارادة هي ارادة الحادثة

التي هي من الكميات المناسبة على ما صرح به في العنوان ونفسه معتمد النفع اليه أو طبعه لا يؤيده
من القديمة لا يصح فيها ذلك

(قوله والحكمة أيضاً) ميق على أنهم قائلون بالارادة وان قالوا بوجوب مشيئة العمل

(قوله وان كانت مقارنة له) أي على سبيل توجب وهذه المقارنة صح تفسيرها بالصيغة المخصصة لاحد

طرفي المقدور بالوقوع وان لم يتحقق الايجاب

بن حارث وصانعة من قدماء معتزلة البصرة (إيجابها) أي إيجاب لارادة الحادثة (للمراد
 إذ كانت) تلك الارادة (قصداً إلى الفعل وهو) أي القصد إلى الفعل (مانجده من نفسه
 حال الإيجاد) أي حال إيجاداً للفعل (لا عزمًا عليه) لأن لارادة إذا كانت عزمًا على الفعل
 لم توجب المراد (فانه قد يتقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور إيجابه إياه واستدلوا على ذلك
 بأن العزم توصيف النفس على أحد الأمرين بعد سابقة التردد فيهما (ولعزم) الذي هو
 هذا التوطين (يقبل الشدة والصف) ويقوى شيئاً شيئاً (حتى يبلغ إلى درجة الجزم)
 فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم (وصولاً إلى مرتبة الجزم) (مقارناً)
 للفعل (ولا قصداً) إليه (ل) يكون (عزمًا لأنه سيقصد) العمل فيكون متقدماً على العمل
 غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم (أي الجزم) (لوال شرط) من شرائط النفس (أو
 حدوث مانع) من موافقه فلا يوجد العمل بعده أيضاً وإذا لم يكن التوطين الباع حد الجزم
 موجباً للعمل فالذي لم يعمه كان أولى بعده لإيجابه وذلك لأن ارادة مقدمة على العمل
 بأزمته هي العزم ولم يجوزوا كونها موحية واردة مقارنة له هي القصد وجوروا إيجابها إياه
 وأما لا شاعرة فلم يحملوا العزم من قبيل لارادة بل من قبيل ما يبرهنها (المقصد الثالث)
 لارادة عندما غير مشروطة باعتقاد الدفع أو عييل يتبعه) وذلك أن لارادة توجد بدونها
 فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضاً ولا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً (حلالاً)

(قوله مانجده من أنفسها) أي القصد اليه معقول للمعزلة مستعمله

[قوله نأمرها من أفعالها] يتقدم على وجود الفعل به ما يتقرر عندهم من نفس المحررات

ناقش فيه الآمدي كما مر

[قوله ولا يصح تفسيره بالح] لأحد لعدم الاتحاد ولا رجحان لعدم الازدواج

[قوله حلالاً] فاهم هو من راعيه أحدهم فضلاً عن الآخر

(قوله د) كان قصداً إلى الفعل قد سبق الآن أن لارادة عند معتزلة ما عفاها جمع أو صفة
 وأما مبطلها فانه يظهر أن القصد والعزم معصوم من مراتب الاعتقاد أو عين حتى لا يكون حلالاً
 لارادة عارده عن إيجابها محضاً ما سبق ولكن في لزوم عدم تفسيره

(قوله و) لا شاعرة فلم يحملوا العزم من قبيل لارادة) تخصيص القول بأن العزم يتبعه لوه من
 قبيل الارادة يشعر بأن القصد ارادة عندهم مع أنه ليس كذلك ما سبق في بحث القدم من أن القصد
 مقارن لعدم المقصود والارادة المستمرة بالصحة اختصاصه مقارنة للمراد فاهم الآن أن يرد العزم بطلان
 ويحمل شاملاً للقصد

(قوله فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً) من قبيل ما مر عدم صحة تفسير لارادة بأحدهما على

للمعتزلة) الذين فسروها بوجوبها (أما) في وجود الإرادة بدوئها (أن لها رب من السبع إذا عن) أي طهر (له طريقان متساويان) في لا قضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ في الحرب (يختار أحدهما) بأرادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجيح أحدهما للآخر) بصفته (فيه) ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما (على الآخر) بمجرد الإرادة لا أقول لا يكون للفعل مرجح (على عدمه فان الممارب بأرادته مرجح) بآية على تركه (ال) قول (لا يكون إليه) أي إلى الفعل (دع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد الفاعل أو ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته) وحيرته (لا يخطر بآله طلب مرجح) يختار بسببه أحدهما بل لا بسبب ولا يتصور في تلك الحالة سوي الاتجاه (و) معلوم بالضرورة أيضاً (أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان من ماء وقرض استوؤهما من جميع الوجوه

(قوله طريقان متساويان) وما لا يخفى أن غير الذي نورد الاستظهار فان الممارب والمخارج والعطشان يختار أحدهما من غير تصور مرجح واعتقاده سواء كان في حق المرجح أم لا وهو كاف في إثبات السبب

(قوله ولا يتوقف) أي في الله موسى الذي وقف على التمسك بالعب

[قوله ولا على من إلا] السبب أو الميل إليه عطفاً على مع لا على المرجح من المرجح مشترك بينهما

[قوله لا يكون للفعل مرجح] أي فاعل مرجح أو حود على أنه ليس وجوده يمكن إلا موجد

استواء لميلية وبشرعية لا واحدة له إذ لا دخل لاسم الموضوع في ذلك لعدم حي لو كانت لم يصح ذلك التفسير أيضاً قلت بعدد سبب أن التعرج على ما ذكر لا على وجود الإرادة بدوئها له مدخل فيه إذ لو تخلفت مشروطة كان أحدهما لازماً للإرادة ضرورة عدم السبب للمشروط فكان يصح رسمها بآثارها وفيه أنه إنما يتم عند اعتقاد أن الإرادة محمولة بهم لا أن بها كان يصح رسمها حينئذ بأحدهما مساعداً وإن لم يصح حجية شعور السبب في تلك الحالة كما يوصي إليه بعد أسلاواهم أن طهر كلام المصنف يدل على أن المعتزلة قائلون بأن الإرادة مشروطة بعدد السبب أو ميل بآية وليس كذلك بل هي عدمه من أحدهما فأشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تغييرها إلخ إلى توجيه كلامه وإسكلام المصنف توجيه آخر أقرب إلى ذكره الشارح وهو أن يكون على أن الإرادة عند تغير مشروطة بأحد الأمرين بخلاف المعتزلة أي بعضهم الذين قالوا بأن أحدهما معياراً شرطاً لها فان من جهة من الميل التابع للاعتقاد مثلاً جعل الاعتقاد شرطاً لها

فانه يختار أحدهما بلا داع له يرجعه في اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده رغيفان) متساويين من جميع الجهات فانه يختار أحدهما من غير داع بدعوه اليه وإذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لها، إذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمستزلة ادعوا الضرورة بأن من استوي عنده الطرفان لا يرجح) باختياره (أحدهما) على الآخر (الارجح) يختص بذلك الطرف فإدام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلاً (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة) فاما ندعم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح ودع كما نتجته فانه قيل من البين أن الفعل في هذه الامثلة راجح على الترك فلا تساوى فيها بينهما فلما سلوك أحد الطريقتين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فإذا استوي السلوكان فقد استوي سلوك أحدهما وتركه على وجه مخصوص وهو أن يتركه سالكا للآخر وإيضاً السلوكان أمران مقدوران متساويان وقد رجح أحدهما بلا داع اليه وهو المطلوب ثم للمتمثلة أن يقولوا ليس يلزم من مرض التساوى وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح

[قوله من قبل الخ] أي أن اللزوم قد ذكرته تساوى في الصور الثلاث من المعين أي السلوكين والترك والأكلين ولا كلام به إنما الكلام في تساوى الفعل والترك من الدين أن الفعل راجح على الترك لا اعتقاد مع الترجيح عن الشبع والجوع والاعتناء في الفعل [قوله فإلا الخ] حاصره التساوى فيها متعاقب بين الفعل والترك بخصوص وان لم يكن منعهما بالنسبة إلى الترك مطلقاً

[قوله وإيضاً] يعني أن المقصود اثبات ترجيح أحد الطرفين بخصوصه استويين بالارادة على الآخر من اعتقاد نفع الميل وهو حاصل فبهم لا اثبات ترجيح أحدهما على الآخر حتى يرد ما ذكر [قوله ليس يلزم من فرض التساوى] هذا مع مقدمة لا دخل لها في الاستدلال، صرف أن المقصود أن الداع لا يريد في الصور الثلاث لا طلب المرجح والداعي سواء وحده المرجح أولاً فلاولى الاكتفاء على مع المرجح في اعتقاده

[قوله مع للمتمثلة أن يقولوا الخ] يمكن أن يقال الجواب قد تم مع كلفة تلك المقدمة ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا إلى اثبات التساوى وعدم المرجح في الصورة المفروضة التامة لو أثبتنا ذلك يكون نقصاً لتلك الكلفة التي ادعوا ضرورتها عليهم أن يشتوا تلك المقدمة الكلية إذ قدم مراراً دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة وأما ذلك الأليات

بحسب اعتقاده ذلولاً لم يختبر شيئاً مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجع
الشعور بذلك الشعور فعمل الذهنة المذكورة صارت سبباً لعدم استنبات الشعور في الحافظة
فلأجل ذلك لا يعرف الممارب الآن أنه كان له شعور بالمرجع في تلك الحالة هذا وقد قيل إذا
فرض تساوي الطريقتين في النجاة فإن طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لأن
القوة في اليمين أكثر والقوى بدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وأما في
التقدمين ولرغبين فيختار ما هو لأقرب إلى اليمين * المقصد الرابع * الإرادة مباشرة
للشهوة التي هي توفيق النفس إلى الأمور المستلزمة (لوجهين * الأول الإرادة قد تتعلق

[قوله ادولاه الخ] لاوى ترك هذه المقدمة لأن سائر ما لا يستدل مع أن هذه المقدمة هي المارح فيه
[قوله وليس يلزم الخ] دفعه لا يقال لو كان مرجح في اعتقاده لكان له شعور لذلك لأن العلم بالعلم ضروري
بعد الأدب وهذا ليس كذلك لأنه لو سئل عن مرجح الله وحاصله أن العلم بالعلم ضروري
بعد الأدب أن كان ذلك العلم أساساً عند الآلات فلهذا سببها تعرض من الأهلية والحواس والعقل ولا
يحق ما في هذا الخ من المنكاره فلهذا سئل عن المرجح من الشرع في الحرب ولاكل والنسب ما سوا
[قوله وقيل الخ] لا يخفى أن هذا هو الدليل على وجود مرجح لأهل الاعتدال به والكلام فيه لأن
مال أن ذلك العلم صار طبيعياً للاختيار بذلك
[قوله لأن القوة في اليمين أكثر] المراد من ذلك الذي هو معدن الروح الحيواني منه بين القوة
ما يجاوره بجزائره

[قوله مباشرة للشهوة] أي في الوجود كما يرشد إليه الدليل وصرح به الشارح
[قوله توفيق النفس الخ] أي استيقظ إلى مستندات الحسية وفيه مظهر وجه آخر لما مره من
الاستباق لا يقارن وجودياً لا يتعلق بخلاف الإرادة
[قوله الأول الخ] حاصله أن الإرادة صفة من شأنها تتعلق بها الشهوة صفة ليست من شأنها ذلك
فالإرادة غير شهوة فلا ريد هذا لئلا يسي كون الشهوة تخص من الإرادة لحوار أن يكون إرادة
لا تتعلق بنفسها بناء على أن الإرادة قد تتعلق بنفسه وقد لا تتعلق

(قوله فيختار ما هو لأقرب إلى اليمين) من فاعل يختار هو الله تعالى في الأقرب والبعد بالنسبة إلى اليمين
في هذه الصورة يلزم ترجيح أحد الجانبين فلهذا قيل لم يقرر أن كان أحدهما في اليمين والآخر في
يساره يختار ما هو في يساره لأن حركة اليمين إلى جانب اليسار أهمل كما شر إليه وإن كان أحدهما في
القوى والآخرة في التمتع يختار ما في تحت لأن الحركة لأحد ربه تنضم ههنا إلى العليقة وإن كانت
أحدهما في القدم ولا حرج في الخلف يختار ما في القدم ووجهه صبر
(قوله توفيق النفس) يقال نقت النفس إلى شيء توفيقاً وتوفيقاً في اشتاقت

بنفسها دون الشهوة) فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات و اذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال تشتهي ان تشتهي أي أريد ان اشتهي (وقيه) أي في هذا الفرق (نظر تعرفه) أنت (بما اخترته) في الارادة (من التعريف) يعني أنه اذا فسر الارادة باعتقاد الفهم أو الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الاعمال وفي ميله اليه ففعله ثم يميل الى ذلك لا اعتقاد وما يتبعه وأما اذا فسرت بما اخترته من أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان رادته ليست مقدورة لها

[قوله دون الشهوة] بناء على أنها ليست مستندة لحبيبه وفيه الشهوة احد وجهي من اوجه ثابت [قوله فان لا تتعلق الخ] عدمه لا يدعو بمسألة أخرى بل يذهب بها عنهم (قوله فان تشتهي ان تشتهي) فان مطلوبه مجرد الاشياء لا تشتهي شيئاً ممن يريد أن يفعل المتعمد مرة الا ان لم يكن لا تشتهي نفسه بل في عدم وجود الاشياء عند عدم لانها لا تشتهي لا يكون موجوداً عند حال الاشياء بل عند المسمى لكونه اشياء لمريض فممكن وقوعه غير مسبب عنه فهو مجاز عن الارادة اذ لا رابع

[قوله فلا يجوز تعلقها بنفسها] وكذا عدمها بالشهوة لانها ليست غير مقدورة ان فعلت ما هي من اه اذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجاز عن الارادة فان في شرح المقاصد التفسير المذكور لا يقتضي كونه متممًا مقدورًا لجواز أن يكون صفة تتعلق بمقدور وعنده ويكون من شأنه ترجيح لأحد طرفي المقدور واذا حار ارادة الحبيبه والموت ففعل ما يميل الى متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون مقدوراً واضح ما قيل في الفرق من أن الارادة تتعلق بالارادة دون الشهوة وفيه بحث اما أولاً فلا بد حار المقاصد التفسير لمقدور يكون من شأنه الترجيح ثم المقدور أم لا فيكون أحد مقدور في امرها هو أم لا بحال لانه [قوله وأما اذا فسرت بما اخترته] وإنما اذا فسرت بذلك لم يصح مدكره اشرار من تتعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل حبي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجر يد قل في شرح المقاصد هذا التفسير كما لا يقتضي كون الارادة من جنس الاعتماد أو ميل كذا لا يسميه كذلك لا يقتضي كون متعلقها مقدوراً لجواز أن يكون صفة تتعلق بمقدور وغيره ويكون من شأنه الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور ولهذا حار ارادة الحياة والموت فان فيصل ما قيل في متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدوراً فيمتنع تعلقها بالارادة واضح ما قيل في الفرق ويمكن أن يجاب عن قيد الحبيبه هو المنسدر من التعريف أي أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور من حيث أنها كذلك وجبته لا يتعلق بقدر المقدور وأما تعلقها بالحبيبه والموت فسواء

(قوله لان ارادته ليست مقدورة لها) وما ذكره في حواشي التجر يد في الفرق بين الشهوة والارادة

والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهي اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان المعاء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى او لا توجهه الاشاعة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذا كرهه الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مریداً لها بارادة اخرى * الوحة (الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كرهه عاباً الكراهة (فيشره ولا يشربه بل يتفرغه) وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد اذ علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء

يبرم التعرف بالاختصاص ثم و كان هذا بيان حكم من احكامهم بفتح ذلك وأما ثانياً فلانه يبرم ان يكون هذا الشخص بالنسبة الى الاعمال الصعبة مریداً فلا يكون الارادة نابعة لاعم ومما رتباً فلانه يبرم كون النقي نوعاً من الارادة

(قوله والا احتج ح) فلا يمكن تعلق الشيء بنفسه فلا بد من ارادة مفيدة للارادة الاولى وذلك لارادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها سواء على ان الارادة من شأنها ذلك على ما هو المفروض فيكون عند ارادة ثالثة تعلق بالارادة الثانية المقدورة على ان متعلقها لا يكون لا مقدوراً وهكذا الارادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها فتحتمل الى ارادة رابعة وتكون الثالثة مقدورة وهم حرا وبما حرروا لك اندفع ما قبله بحجور ان تكون ارادة الارادة ود فوقها غير مقدورة فيقطع سلسلة ثم يرد عليه ان اللارم من حور يعلق لاراده بنفسها الاحتياج الى ارادة اخرى مقابلة للارم التسلسل في التعلقات لا الارادات [قوله يستحيل ح] بناء على روم التسلسل كما مر والحق ان الاحتياج الى ارادة اخرى معبره بالارادات * ر لارم والى معبرة بالاعتدال لارم لكي اللارم حيداً التسلسل في التعلقات فامتنع تعلق الارادة بنفسها والا فلا

وقوله دواء كرهه أي شيع بمرغمه اطعم وليس المراد ما كراهة ما يبرم لارادة ولا شبهة ان الشهوة اشتياق النفس الى اللذة الحسية

من أن الشهوة من جنس غير مقدور بخلاف الارادة فمما يبرم على انشور لاعل التحقيق وما على ان اراد بالارادة اعتقاد النفع أو ما يبرم هذا ولا يبحى غلبت أن ما سبب ذكره من الجواب عن دليل الحنفي على استعانة كون الارادة مرادة متأت منها

(قوله وقال الحنفي يستحيل ح) واحتج بأن الارادة المقدورة وكانت مرادة للفاعل لسكان تلك الارادة الثانية معقولة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهم جرا في مالا نهاية له ويلزم التسلسل الى المحال ورد بأن التسلسل انما يبرم ان لو كانت كل ارادة هكذا مرادة بارادة مكتسبة وليس يبرم ذلك بل يمكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة سرورية حاصلة للفاعل بحق الله تعالى كذا في تكرار الافكار

واحد فينبهنا عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحل بين الكراهة والنفرة اذ في الدوام المذكور وجدت نفرة دون الكراهة المقابلة للإرادة وفي اللزيم الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضاً في حرم منور عنه ﴿ المقصد الخامس أنها ﴾ أي الإرادة (غير التمتني فانها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن) لها عند أهل التحقيق (ولم تمي قد يتعلق بأصل) لذاتي (وبالماضي) وقد توهم جماعة أن التمتني نوع من الإرادة حتى عرفوه بأنه إرادة ما علم أنه لا يقع أو شك وقوعه وأفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على أن التمتني غير الإرادة (والليل الذي يسمونه إرادة) كما مر (هو بالتمتني أشبه منه بالإرادة) فأنمل ﴿ المقصد السادس ﴾ قال الشيخ الأشعري وكثير من أصحابه (إرادة الشيء كراهة ضده

[قوله عند أهل التحقيق] فإن ما هو متقدم على وجود إرادة هو المقصد ما حرم وهو غير الإرادة وعددي لأحاده على قوه عند أهل التحقيق إذ إرادته مقارن مقاس المسمى بالارادة ما سمي بخلاف التمتني

(قوله أشبه منه بالإرادة) فإن ذلك أبيل قد يتعلق بغير مقدور بخلاف الإرادة (قوله إرادة الشيء كراهة ضده) الكراهة صفة ترجح الفعل بالوقوع عين الصفة التي ترجح التركة ما عدا طرفي المقدور بالوقوع كما أن الإرادة صفة ترجح وقوعه وإن أريد بالشيء المقدور عين الصفة ترجح أحد طرفي المقدور كالحركة بالوقوع عين الصفة التي ترجح أحد طرفي ذلك المقدور صفة كالسكون بالوقوع فالإرادة متعلقة بعمل شيء عين الكراهة متعلقة من بعد العمل وكذلك الحل في التركة وعلى التقديرين إرادة شيء قد تحقق بدور كراهة تصديق من لا يخطر القصد بالإنصاف والعكس وقد يجتمعان من يتصور عدمه أيضاً الكراهة ففي هذه الصورة إرادة الشيء أما نفس كراهة ضده بالذات بما التماس الاعتراض في حيث يتعلق بالشيء يكون إرادة من حيث يتعلق بصدده فالشيخ الأشعري ذهب إلى اتحادهما بالذات والدليل نهض عليه لأنهما كانتا متعبرين واما معانيلان أو متصادمان فيمتنع اجتماعهما أو متعادلان يحوز الامكان بينهما وليس لهما صفة واحدة وكل متعاضدين هذان شأنهما يحوز اجتماع كل منهما مع صفة الآخر فليدرك اجتماع إرادة الشيء مع إرادة اجتماع كراهته مع إرادته على ما بينه الشارح وكلاهما محال وعلى ما قررناه اندفع جواب ثلاث مسع وانعاضد كما لا يخفى على العوض فمذا ما عدى في تحقيق هذا المقال والله أعلم بحقيقة الحال

(قوله وأفق المحققون الخ) يكن اختلاف قول أبي هاشم فيه فربما نارة أنه قول المسمى ليست مد يكن كان وما كان لم يكن ونارة أنه سرب من الاعتقاد والصورة ونارة أنه التلطف والتأسف (قوله أشبه منه بالإرادة) لأن إيمان عدم عدم تمام القدرة كالتمتني

بعضها اذ لو كانت) رادة لشيء (غيرها) في غير تلك الكراهة (فاما مثلها او ضدها فلا
تجامعها) لا متناع اجتماع المتباين والمتضادين (وما يخالف لها) أي أمر لا يتباينها ولا يضادها
(فيجامع ضدها) بل بجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى (ذ الخالف للشيء يجوز اجتماعه
معه ومع ضده) كالحركة محالمة للسواد فانها تجتمع فيه وتجامع البياض أيضا (ولكن) ضد
كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين
المتنافيتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (صد ارادة الشيء ارادة الضد) فاذا جاز
اجتماع كراهة الضد مع ضد رادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) فيلزم جواز اجتماعهما
وانما لم يقل ضد رادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استعماله بمجموعة

(قوله اذ و كانت) أي لارادة غيرها في تلك الكراهة روي الشرح المسوق في الكلام بينه الارادة
الكراهة لمعمل الضد لمستتر في كانت للارادة وصير غيرها للكراهة فاحتاج الى تقدير الاصواب بقوله
بل بجامع صوابه الآخر لان قول المصنف انك صد ارادة الشيء ارادة الضد لا يرد على قوله فتجتمع
لارادة الكراهة واحتاج الى تقدير مستتر كعن

(قوله ولكن صد كراهة) الشيء اصد هو ارادة الضد وان حصل صد كانت لا كراهة لان الضد
يرد الى قرب من كورات وصد غيرها لارادة وكذا الضد لمستتر في فيجتمع صدها لا كراهة والرد
لارادة يخرج الى تلك المقدمات ويكون اعدل اللام حيث اجتماع كراهة الضد مع رادته فقد هو
لذكر في امس يكون الكلام منطوقا لا لفظا ويكون موافقا لما هو مخبر المصنف من هو رارادة
الصد في كاسبه

(قوله فتدبر) ليس يرد الى معنى المصنف لعدم كونهما طوائفي لا يجتمعان في محض الاستلزام
رجح الصد في معا

(قوله في يرم الخ) قد ارجح لانه الام من قوله ذ الخالف للشيء يجوز الاجتماع معه ومع ضده

(قوله في امر لانه) أشار بالمصنف من هو راد الى وجهه كبر الخلف مع جوع صيره في الارادة
(قوله فلا يجمع) لكن يجوز ان يكون الشخص صريدا لشيء وكراهة اصد في حالة واحدة

(قوله بل بجامع كل واحدة منهما صد لاخرى) هذه ريدة بواسطة نقول المصنف لكن صد ارادة
الشيء الخ فان ذلك القول انما يناسب هذه الريدة لا قوله فيجمع مع ضده بل لمناسب له ان يقال انك صد
كراهة الضد الخ كما اشار اليه الشارح وهو صريح جده ثم هذه الريدة ليست ريدة أمر لا يفهم من كلام
المصنف بل يفهم من قوله ذ الخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى

(قوله ولكن صد كراهة الضد الخ) انما يعل صد كراهة الضد كراهة ضدها الضد كما ان صد
كراهة المعود كراهة القيم يدي هو صده لان استعماله كراهة الضدين مجموع كما سيذكره الآن وليس
كراهة الضدين ضد

بمخلاف استحالة رادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته (ونه) أي اجتماع كراهة
 الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ نا (لأنهم ان لمخالف لشيء بجامع
 ضده لجوار تلزمهما) أي تلزم الشيء وتخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك
 ان الملزوم يمنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد
 صاحبه (و) جواز (كون الشيء) الواحد (ضدا للمتخالفين) وعلى هذا أيضا لا يجوز اجتماع
 الشيء مع ضد بمخالفه ولا يلزم اجتماعه مع ضده (كاللوم هو ضد العلم والقدرة) المتخالفين
 ولا يجامعه شيء منهما (ثم ماذا كنتم) من لدليل (وان دل) بظاهره (على ما ادعيتم فعندما
 ما فيه وهو ان شرط كراهة لصد الشعور به نقطا) وضرورة (وقد لا يشمر به) أي بالضد
 حال ارادة الشيء اذ يجوز أن يحظر شيء بالدليل وتعلق به لارادة مع العفة عن ضده (فتعكف)
 حينئذ (الارادة) المنعقة بالشيء (عن كراهة لصد فلا تكون) الارادة (نفسها وبالجملة
 فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط) وهو مظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده

(قوله كاللوم الخ) وكالتكافؤ فيه عدم العلم وانما استلزام الشيء لنفسه على تقدير التعبد الاعتدلى
 لا يثبت اليه لان الشيء لا يكون عن شيء في حال دون حال ولا له لوجود كراهة حال عدم الشعور

(قوله بمخلاف استحالة رادتهما) قد يمنع ان يصدق الاستحالة لصد بعيد هذا لكن عرص الشارح
 هم احرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه اية على مدفع اعراض المقصد على استلزام ارادة الشيء
 كراهة ضده بتقدير اذيرة على ان مع ان يصدق بصدقه تفسير الاشعة للارادة كما استطاع عليه
 (قوله لجوار الارادة) فان قلت المتخالفان قسم من المتضادين والارادة لا تختص مع التعبد بالمصاح
 لان صحة الاحكام معتبرة فيه فبأن استدلالهم على العينية بصدقه اذيرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة
 ضده تعين ان يوافق على التعبد على المصاح اذ لا يبرم من عدم التعبد الاصطلاحى
 العينية حينئذ لجوار التلزم

(قوله كاللوم هو ضد للعلم والقدرة) كون اللوم ضدا للامارة عند بعض الاصطلاحى واما عند ائمة
 وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة

(قوله وهو ب شرط كراهة لصد الخ) وراد في شرح المقصد ان شرط رادة لصد الشعور به
 بصد قليل عليه انه لو في البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الاحتكاك به اذا اريد هذا ولم يكره ذلك
 المحمول أو كره ذلك ولم يرد هذا محمول فعدنا كد معنى التعبد

(قوله فاستلزام الشيء لنفسه الخ) صلا لا استلزام معنى على اعتبار التعبد وقد مراد الشيخ ومتابعيه
 ان ارادة الشيء كراهة لصد لكن تتعلق آخر لصد بالشعور بانصد شرط هذا لتعلق ولا يبرم ما ذكره على

متوقف على الشعور بالصد الذي ربما لا يكون حاصل مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة صدم حال الشعور بالصد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا ينفك فيه (و قد صرح لنا بـ) بين ردة الشيء وكراهة صدمه بما بيناه (فهل الارادة مستلزمة لكراهة لصد) لا مطاعا وقد بين انكاه عن كراهة في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) أي بالصد (مختلف فيه قال القاضي) أبو بكر (و) الامام (لم يلى مستلزما) أي ارادة الشيء مع الشعور بصد تستلزم كون الصد مكروها عند ذلك المراد (والظاهر) عند المصنف (خلافاً لجوز أن يريد) الشخص (الضدين كل واحد) مهما ر من وجه ارادة على

(قوله تستلزم كون الصد مكروها) اد ولم يكن مكروها طاراً أن يكون مراداً فيلزم جوار ارادة الضدين فاندفع ما قيل انه يجوز أن لا يتحقق بالصد كراهة ولا ارادة الكثرة من الامور المشعورة

(قوله لجوار الخ) في شرح انفاً وهذا لا يسل حكم القاضي بالاستلزام ولا يست خلافاً لانه اذا جاز ارادة الصدين من وجه يجوز كراهة كل منهما من وجه ثم به يصاح في معرض الجواب عن استدلالهم المذكور بتنع استدلاله جوار ارادة الصدين لجوار أن يريد الشخص الضدين الخ حقاً أو أجب بما أحاط به الشارح من ان متعلق الارادة لا بد أن يكون مفرداً لها فيلزم من ارادة الصدين اجتماعهما كان كلام على الصد انتهى أقول المراد به يجوز أن يريد الشخص الصدين من وجه من وجه كراهة شيء

تفاهيمها بالذات وفيه تأمل

(قوله بما لا ينفك اليه) لان مثل قوت ريد عين مروي في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال غيره مما لا يسمع ويحتمل جميعه الارادة لا تختص شعور صد امر د وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشيء الذي يكون صدمه شعور به من كراهة الصد الشعور و ارادة الشيء الذي لا يكون صدمه مشعوراً به غير كراهته كما لا يخفى على المصنف

(قوله تستلزم كون الصد مكروها) قال في شرح معادل صحيح هذا لكان كراهة الشيء مستلزماً لارادة صدمه المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له صدم ان يكون كل منهما مكروها لكونه صدم امراد ومراداً لكونه صدم المكروه ولا يحبس الا تعويده عند تعذر الجهتين أو تخصيص له هو بجماله ضد واحد الى ههما كلامه وجوابه مع التلزمة استد كورة قال دين استلزام ارادة الشيء كراهة صدمه اروم ارادة الصدين على تعدير عدم الاستلزام كما سيد كره لأن ومثلي هذا دليل ليس بقائم على ان كراهة الشيء مستلزماً لارادة صدمه لجوار كراهة الصدين بخلاف اردتهما عند الاشاعرة

(قوله لجوار ان يريد الصدين) وانما يجوز ان لا يتحقق بالصد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور

السوية أو ترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع (رجح) على نفع الآخر فيكونان مرادين
لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره ثانياً في إذا فسرت الإرادة باعتقاد النفع أو ما يتبعه
وأما إذا فسرت بصفة مخصصة لأحد طرفي الفعل مقارنة كما هو رأي الأشاعرة فلا لأن
إرادة الضدين تستلزم اجتماعهما معاً في المقصد لسابع قال القاضي (من الأشاعرة) وأبو
عبد الله البصري (من المعتزلة) (لا إرادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء
كان ذلك المتعلق فعلاً أو قولاً (فلفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بإرادته لله تعالى
(ومعصية) كالسجود بإرادته للمسلم (وللقول) تفيد (كونه أمراً أو تهديداً فإن أراد) أي
القاضي والبصري (أنها) أي الإرادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج
(منع) كون الإرادة كذلك (وما ذكرناه) من كون الفعل طاعة أو معصية وكون القول
أمراً أو تهديداً وصف (اعتباري) لا يتحقق له في الخارج (كيف والقول لا وجود لثبته)
مما (فكيف تقوم به صفة) ووجودية وإن أراد أنها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما
لا ينافي فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات المساوية (القدرة وفيه مقاصد) أربعة عشر بل ثلاثة عشر كما سنطلع عليه
مما أن يكون وقوع كل واحد منهما مع عدم انقضاء ثبوتها بتحقيق إرادة الضدين من غير كراهتهما
بوجه لا يطل الحكم بالاستمرار

(قوله كما هو رأي الأشاعرة) فإن المقصد المتقدم من العمل يلزم عدمه وليس بإرادة كما مر فظهر
صعب مما في شرح المقاصد من القول بأن متعلق الإرادة الحادثة لا يكون إلا مقادراً إرادياً حتى يمكن
متعلقاً بالمستقبل يكون من قبيل التي مخالفة للغة والعرف والتحقيق
(قوله أربعة عشر) بالنظر إلى ما في الكتاب بل ثلاثة عشر بالنظر إلى الحقيقة فإن المقصد الحادي

المشهور بها وأعلم أن ما ذكره لمصنف من حوار ردة الضدين لا يصح في معرض إبطال حكم القاصي
والعزالي بالاستمرار بل ذكر حوار أن يكون كل منهما مكروهاً بفساداً بجهة وإنما يصح في معرض الجواب
عنهما من الدليل الذي لم يذكره المصنف وهو أنه لو لم يكن صد المراد المشهور به مكروهاً لكان مراداً
فيلزم ردة الضدين وهو محال لأن الإرادتين المتعنتين بالضدين متصادمتان فثبت

(قوله ومع كون الإرادة كذلك) كيف وكون الإرادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها
لانقلاب الإرادة قدرة لثبوت أحسن صفة القدرة كذا في انكار الأفكار

(قوله أربعة عشر بل ثثة عشر) الأول بالنظر إلى ما وقع في المنهج والثاني بالنظر إلى ما سبقه

(المقصد الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق الارادة خرج) من هذا التعريف
 (ما لا يؤثر كالعلم) اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج بضاً (ما يؤثر لا على
 وفق الارادة كالطبيعة) للباسائط العنصرية (وقيل) القدرة (ما هو مبدأ قريب للافعال
 المختلفة) والمرد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة
 كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لأفعال مختلفة مثل الانماء والمغذية والتوليد لكنها
 بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في
 هذه الافعال ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه
 النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات
 آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال آلاته وقد يقال معنى

عشر من فروع المقتلة كما سيحى

(قوله كالعلم) أى من حيث انه علم فانه مجرد لا يكشف بهما الاعتدال فلا يصح كونه مؤثراً بوجه حر
 كعلم الواجب بما هو كماله وضد يترجى وجوده على عدمه اوادة
 [قوله كالتبيعة الخ] مثلاً لا يؤثر لا على وفق الارادة كالحركة والهدوء ولذا لم يصرح بالشرح

ليبان معنى الصفة

(قوله لانه) قدرها بـ سيحى من أن الطبيعة لا تدرك في المراتب

(قوله مبدأ قريب للافعال المختلفة) صرح بمبدأ قريب انما في انه مراد وتركوه ساه على انه
 مستدر من معنى مبدأ دائم يكن مراد بـ ان يكون مبدأ القدرة فيكون الواحد تعالى قدره
 لكونه مبدأ لجميع القدرة

(قوله وقد يقال الخ) أى في الجواب من البحث المذكور وهو جواب اختيار الشق الاول وحاصله
 ان النفوس منهية للأول والكيفيات كلها فاعلة في ذلك ودخول مبدأ القريب بالصفة في احراج النفوس

من ان النفوس ان المقصد الذي جعله حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المقتلة
 (قوله لا تأثير له) وتأثير علم الله تعالى عند الحكماء بالظن في انه قدرة ذاته

(قوله كالتبيعة للباسائط العنصرية) سبب ان الطبيعة هي الصورة النوعية للباسائط وانما لم يصرح
 بحديث شمول الصفة ايها حتى يظهر الاحتياج الى احراجها بعيد الاحرج كما تعرض لنتيجه في قوله فانه من
 لماكية قدرة على التعبير الاول لحوار ان يجعل قوله كالتبيعة على التفسير لا التبيين

(قوله خارجة بقيد المبدأ) لانه الفاعل ونعم الفاعل من المؤثر بواسطة انما بعيد اذا كانت النفوس
 هي المؤثرة في الطبايع والكيفيات

استخدامها أيهما أنها تنهضهما للتأثير في هذه الأفاعيل وبهذا لأنها ض أشبهت الفاعل
كالتفسير في الحركة الفسرية قام يسخر طبيعة المقسور للتعبير فكأن بحسب الظاهر
داخلة في المبدأ وحاركة بالقرب (فالفلسفة الملكية قدره على) التفسير (الأول) لأنها تؤثر
على وفق الإرادة وهذا إنما يصح إذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا
كتناول القوة أيهما أو براد بالفلسفة الملكية ما يكون صفة له تلك لأنفسه الجوهرية وإن كان
مستبعداً جديداً (دون) التفسير (الثاني) لأنها ليست مبدأ لأفاعيل مختلفة بل لفعل
واحد على نسبة واحدة مع الشهور به (والنفس النبوية) هكذا في النسخ المشهورة وقيل

قيد احتياجي بعيد أن المراد مبدأ العقل، مؤثر حقيقة لأفعاله وما يشبه فلا يرد أن الأفعال في التعريفات
محمولة على ماهو المتأثر منها من المعاني الحقيقية مع صرف عنها صروف ولا شئ أن المتأثر من الأفعال
ماهو فاعل حقيقة لأفعاله

(قوله فانه يسخر الخ) الفاعل في الحقيقة للحركة هي الطبيعة القسرية معند القوة مستمدة من
القاسر أو نفس القوة مع أنه يقل للقاسر أنه فاعل الحركة القسرية باعتبار أنه كالمعدل في أنفاسه للطبيعة
لتلك الحركة

(قوله على ما يتناول الخ) بأن يرد بقولها الصفة مفهوم بغير أن يكون وجوده مشروطاً بوجود العبر
سواء كان متقوماً به أولاً

(قوله كشأن القوة أيهما) فانه مدد النظم وآخر سواء كان جوهر أو عرضاً
(قوله وإن كان الخ) لأن النفس لا تعلق على العرض وفيه إشارة إلى أن عدم الصورة ليس
مستبعداً كل البعد

(قوله مختلفة) لا تكون على نسق واحد
(قوله بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة وبسوء والأحد
والترك وهذا شأنه على أن مبدءاً للحركة من الاستدارة والشكل والاحتصاص والحيز والحفظ وغير هاتين
الصورة النوعية

(قوله كالتفسير الخ) يعني أن حركة الحجر الرمي إلى فوق نسب إلى إرأى به أن كان فاعل الحركة
في المشهور هو الطبيعة المسخرة فإن قلت قد سبق في التارخ في بحث بابل أن مدد الحركة الفسرية
قوة مستعدها المقسور من القاسر وثب فيه ربما إلى أن يسطها مصا كات وكلامه ههنا يحمله لأن طبيعة
أداء المتحرك إلى حيز الهواء بتفسير مثلاً ليست قوة مستعدها من القاسر فالت طبيعة المقسور تحركه بواسطة
قوة استعدها من القاسر فيمكن أن يجعل المدد الطبيعة ون جعل تلك القوة فلا محالة
(قوله إذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر) بأن يراد بها الحقيقة الثابتة فيشمل الجوهر إذا كانت تابعة

هو سهو من الناسخ لما مر من أن النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب أن يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص (بالمعكس) فإنها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لا فاعيل مختلفة دون التفسير الأول إذ لا شعور لها بأفعالها (وأما) القوة (الحيوانية) فقدرتها على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الإرادة ومبدأ قريبا لأفعال مختلفة (والقوى العنصرية) سواء أريد بها ما هو صورة مقومة لها في الأجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الأجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للأفيون والمسخنة التي للقريون أو ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) إذ لا إرادة لها ولا شعور وليست أفعالها مختلفة بل هي على نهج واحد (ويرد عليهما) أي على التفسيرين (القدرة لحادثة على رأينا) معشر الاشاعرة

(قوله ما مر الخ) فهذا التاميم توصف المصنف على أن قيد القريب للاحتراز عن البيان فاعله يقول ردموس أن أية مبدأ القريب لأنها والنمعية والتواييد والقوى دي الكيمياء آلات وقيد القريب لإخراج ما هو مبدأ القدرة

(قوله لكن ما في الخ) يحصل أن يكون من كلام ذلك العالم وإن كان من كلام الشرح وعلى التقديرين تمديد المنز من جانب المصنف

(قوله كالصورة المبردة) وهو المعرض فلا ينافي ما ذكره سابقا من أنه حار أو بقل هو معنى على اختلاف القولين في الأفقون

(قوله ويرد عليهما الخ) حاشا في شرح المقاصد من المراد من شأنها التأثير ولا شك في أن القدرة

[قوله لكن ما في الكتاب موافق لما في الملخص] هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام الأئمة وهو سيف الدين الأهرري وحاصل المذكور في الملخص أن الصفة المؤثرة ما شاءت فلا وعلى التفسيرين إما أن يكون مبدأ فعل واحد أو لأفعال كثيرة فلهذا قسم الأول النفس النباتية والثاني الطبيعية العنصرية ولذا كانت القوة الحيوانية والراح النفس النباتية وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد القريب في المبدأ والتأثير والأولي تركه ثم لا ينبغي كون النسخة المشهورة سهوا لاحتمال أن يكون ملتبسا على اعتبار أن المؤثر هو النفس النباتية والكيمياء آلات لها إلا أن يثبت من المصنف أن القريب في التعريف احتراز عن ردموس النباتية إذ لا توجد فائدة للقريب سواء

[قوله وليست أفعالها مختلفة] إذ المراد من كون القدرة مبدأ للأفعال المختلفة أن تكون مبدأ فعل نارية وأخرى لآخرة وليست القوى العنصرية كذلك وإن كان تصدر عنها أفعال كالمس والاحتراق من النار مثلا

(فانها لا تؤثر) في فعل أصلاً فلا تدخل في التفسير الاول (وليست مبدأ الاثر) قطعاً فلا تدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لها عندنا تسبق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسباً و لدليل) على ان القدرة لطافة ليست مؤثرة (انه لو كان فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وانه) أي والحال ان فعل العبد (وقع بقدرة الله تعالى) أي قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد ان هو واقع بتأثيرها فيه (ما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة

لقدرته كسلالات السكن لو وقع بتقدير القدرة م يؤثر بالفعل ويؤيد ذلك قولنا حدوث متعلقات القدرة القديمة وقولنا لا يتقدم القدرة على الفعل بالزمان هذا السكت ثبوت القدرة لطافة من شأنها التأثير دون حرج التصادم وقد علم الرهن على منع تأثيره والقول بان القدرة العتمة مؤثرة فيكون من شأن لطافته التأثير سماً لا شرار كما هي مصبق القدرة في يتم على القول بالاشراك البعدي وانما تأثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها بل لكونها قدرة

[قوله وتأثيرها فيه] راداه اشرح ادلا كلام لما في من فعل الله وقبح سوء قهره انما الكلام في الثاني [قوله أي قدرته تعالى متعلقة] وفي بعض النسخ ما دون الله أي قدرته وعلى التقديرين قوله متعلقة به صواب على لطافته وفائدة التقييد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدرة الله مؤثرة في أفعاله كما هو رأي المعتزلة

(قوله ان هو واقع) امرات عن قوله وقع بقدرة لان الوقوع بقدرة تعالى من غير تأثيره الفعل لا يوجب امكان التتابع بين الامرين فلا يمتنع قوله هو أراد الخ (قوله ان جميعها صادرة) ما صحت صحتها على اصحها صواب في حقه وقصد الاصرار به لانه قد علمه ان كان على انه تعالى قادر على جميع الممكنات لا يثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى

[قوله القدرة لطافة عن رأي] أصح منه ما ذهب اليه من ان ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والابتناد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها ان في الابدان والاحداثها على وجه يتصور عن قوتها على الترتيب والترك بدلا عن الفعل وادعاء القدرة كذلك لكن لم تؤثر لو وقع متعلقها بقدرة الله تعالى

[قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى] من قوت هذا القدر بانه الكلام ولا حاجة الى قوله فهو أراد الله تعالى الخ لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فهو وقع واحد منها بقدرة الله يارم اجتماع غلتين على معلول واحد ما تضمنه وانه محذور كما بين في موضعه فثبت لم لا أن الله تعالى أراد بقوله واقع بقدرة الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله ما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات ولهذا احتج الى قوله فهو أراد الله تعالى الخ وأما قول الشارح ان هو واقع بتأثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح لانه مراد المصنف

عنه (فلو أراد الله شيئاً) من الأعمال المقدورة للعباد (وأراد العبد ضده لم يقع وقوعهما) مما فيلزم اجتماع الضدين (أو عدمهما) مما ولا شك أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذ لم يقم واجب وقوعهما معاً ويلزم ذلك المحال وإيضاً إذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معاً محالاً (أو كون أحدهما عاجزاً) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضاً محال (لا يقال نختار أنه يقع مقدور الله تعالى لأن قدرته أتم) من قدرة العبد (ألا ترى أنها أتم) منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل أصلاً بل يلزم تخلف أثرها عنها في هذه الصورة المفروضة للمانع أقوى منها أي قدرة الله تعالى ولا يمكن أن يقال مثل ذلك

(قوله فلو أراد الله) قيل لاسحة إلى هذا الكلام لأن جميع الممكنات إذا كانت وقعة بتأثير قدرة الله وقع واحد منها قدرة الله يلزم اجتماع اثنين على معصوم واحد بالشخص وأنه محل كائناً في موضعه وليس بشيء لأن اللازم مما ذكرنا تأخير القدرة للصد وقدرة تعالى في أفعاله فيجوز أن يكون واقعة بمجموع المدرين بأن يريد بكل منهما ما يريد الآخر حينئذ تكون العلة مستقلة بمجموعها وإن كان كل واحد منهما كافياً في وقوعه كما في لحشة الحمولة لا تسب مع كون كل واحد منهما ذاتياً جامعاً وهو مذهب الأستاد أبي إسحاق في أقوال العبد فلا بد من اعتبار المانع أشار إليه بقوله فلو أراد الله (قوله وأراد العبد ضده) وليس بآفة ضد خلاف ما أراد الله متممة على موضوع وقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى • وما تشاؤون إلا أن يشاء الله

[قوله لزم ما وقوعهما معاً أي عدم تأثير قدرة كل منهما على وفق الإرادة]
 (قوله ولا شك أن الله) وما قيل لا يجوز أن يكون مع سبق كل منهما ضد الآخر فيه أنه لا ضد من الإرادة ولا من التصديق لا معترضة متلزمهما لوقوع التناقض مع هو أو وقوع
 [قوله وكون أحدهما عاجزاً] لزم وقوع مراد أحدهما فمزم كون أحدهما عاجزاً
 (قوله لا بد من اختيار الله) ولا سلم بزم المحذور من اللازم أن يكون أحدهما قدراً من الآخر وهو حق

[قوله وأراد العبد ضده] قيل هذا فرض محال يجوز أن يستلزم محالاً آخر وذلك لأن ما يقتضيه إرادة الله تعالى لا يجوز إلا بقوله تعالى • وما تشاؤون إلا أن يشاء الله والجواب أن ما ذكرنا إنما هو إذا كان معنى الآية وما تشاؤون شيئاً إلا أن يشاء الله ذلك الشيء وأما إذا كان معناها وما تشاؤون إلا أن يشاء الله تعالى مثبتكم فلا مناقضة حينئذ لجواز أن يشاء تعالى حركة زيد ومشية زيد سكون حسه عيشته أن يوجد مشيئة يريد دون حصول مراده ولا محذور فيه إلا أن يحمل مشيئة العبد على الصفة الواحدة لقدرته لمصونه أراد وذلك محال للمعرف والهمة لا يحمل عليه كلام الله تعالى ثم إن صدر كلامه يدل على أن وجه بطلان اللازم الذي هو هذا ويمكن أن يجعل لزوم محذورهم الخصاص للمعروض ولعله يذكره ككتفاء باقها من الشق الثالث

(قوله ولا شك أن الله) فيه مع سد كره في برهان التوحيد أن يشاء الله تعالى

في دليل لما نفع علي لوحدانية لان تخلف لاثرتقصان في القدرة والباقي لا يكون الها
 ويجوز أن يكون عبداً (لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر ان تعاق القدرة بغير المقدور المميز
 لا أثر له في هذا المميز ضرورة) فلما فرض تعاق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان
 متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما في طريقه على سواء ويكون تأثير احدهما مانعاً من
 تأثير الاخرى دون لكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعاق القدرتين بمقدور معين
 لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون أحد القادرتين أقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في
 كون ذلك المميز مقدوراً لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز
 (وبهذا الدليل) لدى تقينا به تأثير القدرة الحادثة (يعني في جهنم) القدرة (الحادثة) فقال
 لو كان لا مبدئية على فعل مع ذلك العمل مقدور لله تعالى فاذا فرض أن الله أراد شيئاً وأراد
 لعبد ضده الى آخره (وأنه) أي ما ذهب اليه جهنم بن صفوان لترمذي من في قدره
 لعبد بالسكينة (غبر) ونجاور عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر ولتمويض كما هو
 لحق (وأنه) أي ما ذهب اليه (مكابرة) أيضاً ودفع لما هو معلوم بالبديهة (لان الفرق
 بين الصاعد الى موضع عال (بلا اختيار) وبين (الساكن عن علو ضروري فالاول له
 اختيار) أي له صفة يوحد لصعود عقبيها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة
 قدرة واختياراً (دون الثاني) فليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (ويستدفع الاشكال)
 اللازم من تمنع قدرة الله وقدرة لعبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) أي قدرة العبد
 ولا حاجة في دمه الى ما ارتكبه من العلو (فان قال) جهنم (لا تريد بالقدرة الا الصفة
 المؤثرة واذا لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا مدركه) أيضاً (كان مراعاً في التسمية) فانا ثبت
 للعبد ذات الصفة المعلومه بالبديهة ونسبها قدرة فاذا اعترف جهنم بتلك الصفة وقال انها

(عبد الحكيم)

[قوله لانا عموم الح] فيه بحث ما أولا فلا وقع للشوهر الذي يمر به السيد وهو لا يدفع الجمع
 وأما تأثير فلا أن الجمع عموم القدرة باعتبار تعاقبه لا بصور تعاقبه العبدية مشاهداً على جهة
 القدرة لا على جهة عموم حتى يقرن العموم لأثره به في هذا المعنى
 [قوله وتسمى تلك الصفة قدرة] باعتبار ستم في الطرفين واختياراً باعتبار تسميها بحددهما
 على وفق الإرادة

يست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معاني اصلاق اعطى لقدرة على تلك الصفة وهو
بحسب الفصي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها أنها صفة مؤثرة بمعنى أن التأثير من توابع
القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا (المقصد الثاني) هل يجوز مقدور بين
فادرين جوزه أبو الحسين البصري (من المنزلة (مطالعا) قيل معنى من غير تفصيل بين
أن يكون قادران مؤثرين أو كاسبين أو أحدهما مؤثر والآخر كاسبا ويرد عليه أن أبا
الحسين لم يقل بقدرة كاسية بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحدو حذوهم ويحتمل أن
يقال معنى لا إطلاق بدسيسة لي الحاق والمخلوق وحقولين وكأنه نظر إلى أن دليل التامع

[قوله ويرد عليه الخ] هذا اليراد مدفوع لأن مراده بالإطلاق عدم التبع من لعدم التفصيل عنده
ولذا قال من غير تفصيل ولم يقل سواء كان القدرتان مؤثران أو كاسبتين ومؤثرة وهو الموافق لمبارزة
فان جعل أبي التفصيل النوع بالقدرة الكاسية ومعنى ان كان القدرة مطلق قولهم يمنع القدرة الله
بمؤثره وعلام الآمدى في " كاز الأفكار حيث هو مذهب أصحابنا جواز مقدور بين حالي وكاسب
وامتناع ذلك بين خالفين وكاسبين واجتمعت القدرة على امتناع ذلك مصفا غير أبي الحسين أبي فان
معنى قوله مطلقاً من غير تعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسية عندهم لا العموم بمعنى قوله غير أبي
الحسين أنه يجوز ذلك مطلقاً أي بدون التعرض بالتفصيل لعدم القدرة الكاسية عنده " نعم قد قيل أنه
هل من الشارح أنه قيد الاطلاق في نقل مدعى وقع موقعه كما يدب عليه كلام الآمدى حيث قال مذهب
صاحب من الاطلاق منها قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا لطوب عنده يس نبي وقيل في دفع
اليراد أن مراده التجوير مصفاً على تقدير فرض القدرة الكاسية وفيه أنه حينئذ لا يكون مع المنزلة
وحيث عي وبرة واحدة لأن عدمه مني على سعة القدرة الكاسية وحلوه على فرضها مع ان عاره
الآمدى وبيان المشتك يقتضى ذلك

(قوله جوزه أبو الحسين مصفاً) هل من الشارح ان قيد الاطلاق بها وقع في غير موقعه كما يدل
عليه كلام الآمدى حيث قال مذهب أصحابنا جواز مقدور بين فادرين حالي ومكسب وامتنع ذلك
بين حادين أو مكسبين واجتمعت القدرة على امتناع ذلك مصفا غير أبي الحسين هذه عبارة فالإطلاق
فيها قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا لجواز عنده

(قوله ويرد عليه ان أبو الحسين الخ) وحل الاطلاق على مصباح لاصوب وكون عدم التقييد
والتفصيل عدم الاحتياج سواء على سعة القدرة الكاسية بعيدا المتأثر منه هو الحوار في جميع الصور
وأما الجواب بأن أبي الحسين قال ذلك على سبيل الترخيص وتقرير حجة مذهب الاشعري كما هو نظير ذلك
في ارادة الارادة فيه أنه لا يلائم خلافه لسائر معتزلة في منزع مقدور بين قدرين كاسبين أو كاسية
ومؤثرة لأن معنى كلامهم امتناع القدرة الكاسية كما صرح به المصنف وأبو الحسن قال هذا المعنى فتأمل

نما يتم فـ كان حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجع كما في تعدد الالفة
وأما في غيره فلا يتم فإن الخالق أقدر من المخلوق ويجوز أن يكون أحد المخلوقين أقدر من
الآخر فلا يكون وقوع مراد لا قدر تحكما (و) حوزة (الأصحاب) لا مطلقا بل بين قادر
خالق وقادر كاسب (بناء على أنبات قدرة العبد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة به تعلق
الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) جميع لأشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله
تعالى تأثيراً (ومنعه المعتزلة) أي منمو جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على
امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا يكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم المناع)
على تقدير كون مقدور بين قادرين (واعورون من أصحابنا) لكون مقدور بين قدرة
كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر (انفة و على امتناع) مقدور بين قدرتين مؤثرتين للمناع
(و) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لأن الكسب هو أن يخلق الله) تعالى فعلا
متمعا (للمقدرة الحادثة وانها) أي القدرة الحادثة (لا تعلق بفعل خارج عن المحل) أي عمل
ذلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور أنان هما عمل واحد واحد)

[قوله فلا يكون وقوع مراد لا قدر تحكما] ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مقدور بين قادرين لأن
القدرة عند المعتزلة قبل العمل لا يرم نحاصف أحد القدرتين بمادة الأخرى
[قوله ومنعه المعتزلة] أي كلامه أبي الحسين كما قلته الآمدي وهذه المسئلة أعني حوار حنبل
القدرتين وعدمه غير المسئلة التي تنجي في الأليات لأن قدرته تعالى شاملة لجميع الإمكانيات خلافا لأصحابه
فإنهم قالوا أنه تعالى لا يقدر على غير مقدور العبد فمقتضى أن اثنين هم الجبائية القائلون بأن الله تعالى لا يقدر
على نفس مقدور العبد وهم

(قوله فلا يكون وقوع مراد لا قدر الخ) فإن قلت لا يجمع حينئذ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه
قاب أبو الحسين بقول بشاية القدرة المؤثرة على العمل ومعنى مقدورية عدمه أن القدرة متمكنة من إيجاد
وتركه حتى لو تعلق إرادته بإيجاد ولم توجد عامة لا قدر لأن قدرته فيه بالعمل فعل هذا يوجد في
الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وإن لم يوجد موجد بين موجدتين بالعمل

(قوله ومنعه المعتزلة) الصاهر أن المناع بعضهم وهم الحديثية القائلون بالله الله تعالى لا يقدر على نفس
مقدور العبد تعالى من ذلك عبرة كبراً فليذكر في انكار الأفكار من اصحاب المعتزلة على ذلك سوي
أبي الحسين تأمله

(قوله لأن الكسب هو أن يخلق الله تعالى) فيه مسامحة وانقصود أن الكسب حالة يقدرها الخلق

ال يكون كل واحد من الاثنين محالاً لعمل معابر ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن
 اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي **المقصد الثالث** اتفقت الاشاعرة
 والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفة وجودية يتأني معها الفعل بدلاً عن الترك والتترك بدلاً
 عن الفعل (وقال بشر بن المعتز القدرة) الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الافات)
 فجعلها صفة عدمية قال (من أثبت صفة رثثة) على سلامة البنية (عليه البرهان) واختار
 الامام الرزي في لمحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة
 الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه التراجع (وقال ضرار بن عمرو وهشام بن
 سالم انها) أي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة
 والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده أظهر
 من أن يخفى **المقصد الرابع** اختلف في طريق اثباتها أي ثبات القدرة الحادثة والعلم
 بها (والحق) ما عيه الاشاعرة وهو (أنها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما أشرنا اليه)
 حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود
 أمر ثابتاً له دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتماش وحركة

[قوله محالاً لفعل] أي كل واحد منها محصل لفعل

[قوله بدني] البدن عند ثلاث مرة عادية وعند المعتزلة حقيقة فمراد التعريف متفق عليه

وقوله فهو معقول لا يخفى عليه أن القدرة محتلفة من لسان قدر على الشيء دون الميراث وان
 سلامة أعضائه لا يختلف قوله فهي غيرها

[قوله بعض المدرين] ويرد عليه مع ما سبق أن يكون القدرة على فعل يتحقق سلامة البدن عبارة
 عن قدرة متعددة

[قوله وكذا نحو تفرقة ضرورية الخ] وأما امراض الامم بأن الاختيار قبل الفعل يصل عندكم ومعه

(قوله ال يكون كل واحد من الاثنين) قد بدى على ما سيحقق من أن الاجتماع بين الشيئين
 ليس وأما على ما ذهب اليه بعض عمدة الصاعدة الكلامية من أن الاجتماع او ايجاد قائم بهما فمقتضى
 اختيارهم يرد فمما ويمكن أن يجب أن الكاتب هو المجموع لا كل واحد فليس من محال التراجع
 والمراد بقوله ولا ينصود أنهما على عمل واحد ان يكون كل منهما دالاً على محالاً لفعل معين في
 العبارة أدنى مساحة فتأمل

(وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتماش وحركة لاختيار) اعترض عليه الامم بأن
 لاختيار قبل الفعل ما من عمدة ومعه تنوع لا يمنع العدم من اوجود وأيضاً حصول الحركة من

لاختيار (وقال الحمداني من المعتزلة هو) أي صريق إثباتها (ثاني الفعل) أي يسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذ علمنا يسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا أن الأول له قدرة دون الثاني (قدما الممنوع) من الفعل (قدر عندك) على الفعل ومعوم قدرته عليه (ولا يتأني منه الفعل) حال كونه ممنوعاً عنه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق إثباتها يتأني الفعل (فان قال) الحمداني (يتأني) الفعل (منه) أي الممنوع (بتقدير ارتفاع المانع قدما فالعجز يتأني منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو المعجز) فيلزم أن يكون المعجز قادراً

ممنوع لامتناع العدم حال انوجوده أصلاً وحصول الحركة حال ماحقها لله تعالى ضروري وقوله حال فإن الاختيار أيضاً حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب راجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت الحكمة جوابه القص أن هذه سبب مصادمة للشيء وكل ما هو مصادم للشيء فهو محال وإن لم يعم وجه بطلانه نصيباً والحق هنا لا يحتمل امتناع العدم حال انوجوده بطور أن يقع العدم بدله بل بشرط انوجوده وكذا الحال في الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعي فإن الضروري شرط حلقها لا في زمان محتمل واحد بشرط عدم استواء الدواعي لأبعد استوائها وإن التفرقة ضرورية بالنسبة إلى نفس الحركة فإن حركة العدم ينظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأمور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارتعاش

(قوله أي يسره) من يسر الأمر أي يهيئ له تسهلاً لا من نفسه في أول الاختيارات العسيرة أيضاً وإن يسر بذلك لأن العسيرة عند المعتزلة على معنى ما يدل على ثبوت العسيرة إلى نفاذ تسير الفعل وثبناً ضده لحصوله فإنه يدل على وجودها مع الفعل (قوله فلا يختص الخ) أي لا يحد في أنه ممنوع من صريق آخر فإنه اختص على انقصور عليه

ماحقها لله تعالى ضروري وقوله محال لا اختيار وأوجب أن الضروري هو التفرقة بمعنى تمكن من العدم والترك بالنسبة إلى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الأمور الخارجية بخلاف حركة الارتعاش وحاصله أن الوجوب والامتناع بحسب أحد الفعل مع وصف انوجود أو العدم أو بحسب أن الله تعالى خلقه أو لم يخلق لا ينبغي تدوي الطرفين بالنظر إلى نفس القدرة

[قوله وقال الحمداني من المعتزلة هو ثاني القول الخ] عرض عليه أنه من أول ما ذكر في انوجود والامتناع نفس برودة الماء ونحوه وإن أراد الشهوة نفس لا اختيار في العسيرة وإن أراد الفعل شيء يتوقف على المشقة والاختيار فهو فرع القدرة وأوجب أن مراد هو معنى لا اختيار فلا فرعية بحسب العلم (قوله قد الممنوع من الفعل الخ) أوجب أن مراده ثاني الفعل من بعض وهو محال في ذاته وصحته فيدفع الممنوع فلا يقض بالآخر لأن ثاني الفعل من الآخر عند غيره من صفة إلى صفة وأما الممنوع فالآخر عند قدرته في من خارج وتقرير الشارح شيئاً إلى دفعه فلهذا

فإن قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك أن الممنوع موصوف بما يصححه إلا أنه تخلف عنه لأجل المانع بخلاف العاخر إذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليهما ما دام على حالهما وإذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فنأين لك وجود المصحح مع أحدهما دون الآخر (وقال) أبو علي (الجبائي هو) أي طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزماً للعلم بثبوت القدرة كيف والمصحح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له (إجماعاً) (المقصد الخامس) قال الشيخ (وأصحابه) (القدرة) الحادثة (مع الفعل) أي أنها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (أبداً) فضلاً عن تعلقها به (إذ قيل الفعل لا يمكن الفعل)

(قوله من أين لك وجود المصحح) (الح) ون قال إنما يجد بالبدية الفرق بين الممنوع والموجود كما فالرجوع إلى الوجدان في أول الأمر أولى

(قوله وقد يوجد) (الح) يعني أن الصحة توجد للشخص عند اتصافه بالنوم والعجز فائدة إلى بعض الأفعال كالطيران فيقال له ليس بقادر عليه ولا يقال له ليس بمصحح كيف والنوم دون الصحة فندفع ما في شرح المقاصد من أنه يمكن أن يقال النوم آفة

(قوله أي أنها توجد) (الح) ليس امر د مجرد مقارنتها بالفعل فإنه لا راع إليه في وجودها حال حدوث الفعل وتعلقها به في تلك الحالة فإن العبرة بقانون حدوثها وبصحة فعل حدوثها

(قوله ادقل الفعل) (الح) فريده على قانون الاستدلال أن يقال لو وجد القدرة الحادثة فبذلك الفعل في وقت معين كان الفعل مقدوراً فيه بالنسبة إلى تلك القدرة والثاني من أمثلة هذه القدرة أن لا قدرة

[قوله من أين لك وجود المصحح] (الح) قبله الفرق العاخر رأساً وبين من الممنوع من الفعل من أشهر الوجوديات لا يتوقف العقل في الحزم به فإسكاه كما يقتضي منه المحقق

[قوله باضدادها من النوم والعجز] (الح) فإن قلت في النوم اختلال الانحاء وقوتها فلا سلامة هذه الآلات كما سبق صريحاً في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال بحسب عملية القدرة وهي معها فإن الاختلال بحسب محبتها سواء انزاج ولا يصحى إليه وانعمودان في نفس النوم

[قوله ادقل الفعل لا يمكن المعنى] (الح) فيه بحث أما أولاً فلأنه يستلزم أن لا يكون الامكان لازماً ماهية يمكن إلا أن يقارن تقدم الامكان لا يستلزم إمكان التقدم المنفي عنها أي قياس ما قيل من أن أريته لا مكان لا يستلزم إمكان الأريته وقد عرفت صحة ما ذهبنا إليه فلا تنقاصه بالقدرة المديسة وما نألتنا فلأنه لا يبرم

ل يمتنع وجوده فيه (ولا) ثم ون لم يمتنع وجوده قبله بل أمكن (مفروض) وجوده فيه (فهي) أي فالحالة التي فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي (حال الفعل)

مدون المدور وأما اطلاق التالى فلان الفعل في ذلك الوقت و كان ممكناً فيه فيبصر وقوعه فيكون
الحال السابقة على أن الفعل حال عدمها غير مقسمة عليه فيلزم إمكان حتم التبعين حد تقرير الكلام
نحوه يحتج صريح إيراد ويدفع اشكوك والأوهام بقولنا في وقت يدفع النقص للقدرة القديمة فيها
قبل الفعل في الأول أي في جميع الأزمنة الماضية الغير متناهية فلا يرد من مكان المدور قبل حدوثه
في وقت فرض وقوع المدور فيه من الأوقات المتقدمة على وجوده ولا يمكن وجوده في جميع الأوقات
حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لا منشاغ قدمه فهو ليس بمدوراً باعتبار وجوده في جميع الأوقات الغير
متناهية وقولنا لا قدرة مدون المدور يدفع مقابل أنه محذور أن يكون القدرة هي الحال متعينة بوجود
المدور في تالى الحال فإن وجود القدرة من غير أن يكون له مقدور محال وإن حال تقدمها على وجودها
ويقول المدور يمتنع في ذلك الوقت يدفع الإبراد به يرد أن يكون الامكان لازماً به إمكانية لأن
مشاع الوجود في وقت مخصوص لا في إمكان الوجود المطلق ويقول أي يمكن أن تكون القدرة المتقدمة
على الفعل ممازنته له حال تقدمها غير متعينة عليه حسب فرض وقوعه في الزمان المتقدمة على الفعل والاستحالة
فيه أو التقدم حال عدم الفعل فيه لاسي عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه

(قوله من يمتنع وجوده فيه) التمييز الحذر والبرور اسره الى نقلنا من انه امتناع الوجود لصيق
وقوله محال تدبر الخلف خلاف ادروس لان كون الحالة السابقة حالاً للمعنى ليس خلاف ادروس
اد الزمان بخلافه بل على تقدير فرض حصول الفعل فيه وإبراده من سبقته على الفعل على تقدير عدم
حصول الفعل فيه

(قوله أي في حالة الحج) يرجع المسحور الى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل منصوب على معرفة لأن

من تقدم القدرة على الفعل تقدم معهم ما ذهب الى مثله من قول تقدم قدرة الله تعالى ذاتاً وحدث
تقدمه موجب للامراد وان أي الكلام على عرف الحكم تقدم اتفاقاً أيضاً كان الدليل الزامياً لإبرهانه
ويمكن أن يجاب أن الكلام مبنى على عدم فيه قدرة الله عند فلا يجوز تأخير معناه عنها وأما راعياً
فمحذور تعللها في الحال بوجود المدور في الاستقبال ولا حاشية في هذا الى توسيط الإجماع ولا الى إمكان
المعنى في الحال لاهم إلا أن يقال يتعلق القدرة باستحيل من الاتفاق يمتنع به كان ممكناً ما لا أم لا
[قوله فهي أي في حالة الحج] يمكن أن يرجع صريحه الى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل منصوباً
على الظرفية فيكون حاصله ما ذكره في شرح انقاصه وهو أنه لو كانت القدرة قبل الفعل فكان الفعل قبل
وقوعه ممكناً لكنه محذور في ذكره الشرح نسب مع أنها المذكورة صريحاً فيما سبق لأن كون القدرة
مع الفعل على فرض قبليتها وإن كان حجة محلاً إلا أنه لا معنى لجملة ديلا على امتناع الفعل قبل نفسه
سيا عند ظهور الدليل الذي قرره الشارح كما لا يخفى

هذا خالف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع القيضين أعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل فيه محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل محالا يتصور فتبين أن تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لاندعي أن القدرة قد وجدت في حال كانت متعلقة بوجود

كون القدرة في حال اعطى مترج على كون الحالة السابقة حال الفعل فلا بد من اعتباره [قوله وادام يكن الفعل ممكنا نفسه] أي بالنسبة الى القدرة لحادثة لم يكن مقدورا لها قبله (قوله فلا تكون القدرة عليه) أي هي المعنى موجودة اذ وجود القدرة في زمان لا مقدور فيه أصلا محال وان كان وجوده بدون مقدور ممكنا بل متصفا كما في القدرة القديمة لان القدرة صفة بها يمكن المعنى والآخر فهو ممكن مما يمكن عليه من كونه القدرة متعلقة

(قوله فان قيل الحج) مع لقوله فلا تكون القدرة عليه موجودة فيه انه يحوز أن كون القدرة في زمان السابق على وجود مقدور موجودة مع عدم امكان المعنى في ذلك الحال بناء على أن يكون معهما في ثاني الحال ومكان مقدور أي يستلزم التعاق لان حال وجود الفعل لاحسن وجود القدرة فلا يلزم ما ذكر من الحاش من كون القدرة متعلقة وغير متقدمة هذا على طبق ما قررته الشارح ويرد عليه أن التمسك بالامتناع حجة مستندة فيكون أن يقال ان القدرة على حصول المعنى في ثاني الحال وهو لا يستدعي مكانه في الحال الى آخره وان للقدرة حقيقين حقيق معنوي يقال فلا قادر عليه أي ممكن من فعله وتركه وهو غير المتصور بالنسبة الى القدرة وهذا لا يمكن تأخره عن القدرة وهو اراد من قولها سبق اليه المقدور يستلزم ان القدرة وسعيه في كلام الشارح من أن وجود القدرة بدون هذا التعاق مما يشبه النتيجة وحق يراد به الوجود وهو متأخر عن سابق لا ردة ويحوز تأخره عن وجود القدرة والكلام في الاول دون الثاني وتحريره هذا لا غير من عهدي ان القدرة السابقة تستدعي امكان حصول الفعل في الزمان سابق وثبات متقدمة على المعنى في ثاني الحال اما ان كان على ايقاع المعنى في ثاني الحال فلا يستدعي امكان الايقاع لدى في ثاني الحال ولا يستدعي امكان الفعل في الحال ولا يلزم من امكان الايقاع المذكور في الحال امكان المعنى في الحال حتى يدبر المحال ألا ترى أن القدرة القديمة على ايقاع المقدورات لا تزال محققة في الازمان مع امتناع وجود المقدورات فيكون على هذا الجواب يرد أن الايقاع في ثاني الحال اما نفس حصول الفعل في الوجود فهو محال في الحال كالحصول فلا يكون متعلق القدرة بالتعلق المعنوي واما غيره فيمتنع لي ايقاع آخر لانه يمكن حال حاصله بذات القدرة في صفة مطابقة للسؤال بلا ريب

[قوله من قبل الحج] حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمان فيكون امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع في زمان

الفعل في ذلك الحال حتي يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) تنامي (على
 بقاع الفعل في ثاني الحال وهو) أي تطلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعي
 امكانه) أي امكان الفعل (في الحال بل في ثاني الحال) فلا يصيرنا ما ذكرتم من أن الفعل
 ليس بممكن قبل حدوثه في جو ز كون القدرة موحودة قبله (فما الإبقاء) لذى هو تأثير
 القدرة الحادثة في الفعل وبجاءها به على رأيكم (ان كان نفس الفعل) على معنى ان التأثير
 في الفعل هو عين حصول لاثري الذي هو الفعل (فعال) أي فالإبقاء محال (في الحال لما
 ذكرنا) من ان حصول لفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام به)
 لان الإبقاء ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فلا يبق بقاع آخر (ولزم
 التمسك) بأن يكون بين القدرة واعم إبقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الإبقاء
 أمر اعتباري فلا حاجة به الى إبقاء آخر لا نقول انصف الموقع بصفة الإبقاء دون الملا

وأما ما قيل في تقريره من أن القدرة متممة للإبقاء المتقدم على اوقوع زمان فيكمي امكان الإبقاء في
 الحال ولا يستدعي امكان اوقوع ان الصادرة لاساعده مركبت حد لا بدته على مقدمة بصله
 (قوله على معنى الخ) أي في الطرح لا على معنى أنهم متعديون في مفهوم

(قوله أن يكون بين القدرة الخ) سهره ان استعده هذا السائل لاجل انه يرم أن يكون لامور
 امر متناهية محصورة من حاصرين واحد يرد أن يكون غير المتناهي تصورا من حاصرين انه يكون
 محالاً ان كان الطرفان من حدين السلسلة على معنى في عقله وهو من كماله وان السؤل انه كور
 قوله لا يبق غير وارد لان حصر الامور غير المتناهية من حاصرين محال سواء كانت موحودة أو
 اعتبارات فالوجه ان يهره انه عرر بيان صافية السائل لالبيان استحالته

(قوله أمر اعتباري) أي ليس بوجود في طرح وإنما علق القدرة به فاعتبار بعده بالفعل لا اعتبار
 وجوده فلا يرد انه اذا كان أمراً اعتبارياً لا يكون متممة للقدرة وهو مقصود لحجب هذا حيث لا يصح استدلال
 (قوله لا نقول خ) أي ان الإبقاء وان لا يحتاج أيضاً بعشر اوجود المحاولي الى إبقاء آخر لانه
 يحتاج بعشر الوجود الرباطي ولا يمكن أن يبق يحور أن يسمي الى بقاء قديم لانه يستلزم قدرة الفعل
 لان كل إبقاء مع إبقاء آخر وهو أثره لان الإبقاء مع اوقوع

[قوله وان كان غيره عاد الكلام فيه] وأيضاً لو سلم العربية فهو مثبت يشع الاتساع بينهما كما سبق
 في مقدمة ابطال التسلسل فالإبقاء يجمع اوقوع البتة فيلزم امكان الفعل من الإبقاء
 (قوله لا نقول خ) فان قلت هذا محال في الامور الاعتبارية ود ليس بمتعدي
 قلت أحجب بعد تسليم حوار في احاطة في الاعتدال التي دقت من العرض احص من اللامر هب

إيقاع يحتاج لي ترجيح قطعا وهو المراد بالتأخير ولا يتبع (وفيه) أي فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (إلى تحقيق معني قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) أن حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (إذ لا شك أنه تناقض) لاستلزامه أن يكون ذلك زمان متقدما على الفعل وأن لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه أيضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتي يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا ولا يتصف بالامتناع الذاتي أصلا بل بالامتناع المعبري وذلك لا ينافي تعاقب القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بأن يجتمع فيه مع عدمه (بل بأن يفرض حاله) أي حال ذلك الزمان (عن عدم الفعل) ويفرض (وقوع الفعل) فيه (دله وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالا أيضا فيجوز تعاقب القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال إذ لم يؤخذ بذلك الشرط (كعمود زيد فانه محال بشرط

(قوله بشرط كونه) أي كون زمان حصول الفعل وهو أليق بأن اشرح حيث جعل اللزوم أولا كون ذلك زمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما أو كون الفعل وحيث يكون اللزوم أولا اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانياً كون زمان الفعل متقدما وعدمه متقدما (قوله وانه غير محال) فاللزام على هذا أيضا نحن فيه أن يكون القدرة لعدمه حال تقدمها ممكن مما رأينا للفعل وذلك من تعاقب من الجسم الاسود حال سواده يمكن تصدقه بالبيض وانما الخاف لاعتقاد انصافه بالبيض بشرط انصافه الاسود لانه المستلزم لامكان التقيصين

وقوع أمور عشوائية غير متناهية في زمان تعاقب المتغير والمعدل وهو زمان متناه ووقوع الأمور الغير العشوائية في زمان متناه محال أصلاً مع يمكن أن يعاد التمسك لو لم يقته إلى مرجح قديم المتناهي

(قوله فانه قد يراد به الخ) وذلك ان نقرر هكذا أن رتب حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتأخر فلا بد من الاستحالة وان أردت استحالة حصوله قبل حصوله متصفاً أي من غير تحييده در زمان متأخر قسم لكن هذا محال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا لعدمه

قيامه أي يمنع كونه قائماً قاعداً معاً) فيكون الاجتماع محالاً لا القعود في نفسه (ولا يمنع
 قعوده) في زمان قيامه فإنه لا يستحيل أن يمدم القيام ويوجد بذله القعود) وقد وافق
 الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المنزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن
 رابندي وبنو عيسى لوراق وغيرهم (وقال المنزلة) أي أكثرهم (القدرة قبل العمل)
 وتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم احتلوا في بقاء القدرة (فهم من
 قال ببقائها حال) وجود (العمل وإن لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) أي على ذلك
 العمل لا امتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤه إلى زمان وجود مقدورها (فإنها
 شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة في وجود الأفعال المدورة (ومنهم
 من نقاه) أي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود العمل كما جوزوا كلام انتفاء
 العمل حال وجود القدرة (ودليلهم) على أن القدرة وتعلقها بالعمل إنما هو قبله لا معه
 (ووجهه) لا دل من تعلق القدرة) بالعمل (ممتناه لايجاد ويجاد الموجود حال) لأنه تحصيل
 لحاصل بل يجب أن يكون لايجاد قبل الوجود ولهذا صح أن يقل أو جده موحده (قلنا)
 هذا مبني على أن القدرة حادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (لايجاد) أي
 إيجاد الموجود (بذلك الوجود) الذي هو أثر ذلك لايجاد (جائز بمعنى أن يكون ذلك
 الوجود) الذي هو به موحود في زمان لايجاد (مستند إلى الموجد) ومتفرعاً على إيجاده
 والمستحيل هو إيجاد الموحود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من أن التأثير مع حصول لأثر
 بحسب الزمان وإن كان متقدماً عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لا استعمال الله
 بينهما الوجه (الثاني) أن جاز تعلق القدرة بالعمل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة
 على الباقي) حال بقائه والتألي باطل بيان للملازمة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس
 لا كونه متعلق الوجود والحادث حال حدوثه متعلق الوجود أيضاً أو نقول وجود
 الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلق القدرة به حال الحدوث لتعاقبت به حال
 البقاء لأن المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في أحكام الانفس (قلنا بالترمه) أي
 يلزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (أو تفرق) بين الحادث
 والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة أعني (باحتمياح الموجود عن عدم إلى مقتضي)
 لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعه أن الحادث هو الموجود بمد المدم فلو لم تعلق

به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فإنه كان موجوداً
حال الحدوث ولو لم تتعلق به القدرة لبقى على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقاً للواقع
(وإنقص دليلهم) (ولا يتأثير العلم في الاتقان) فإن المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم
أو العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حاله البقاء وإن كان ذلك مشروطاً
عندهم حال حدوثه (و) تأيلاً بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلاً) فإن الفعل مؤثر في اتصاف
الفاعل بكونه فاعلاً حال الحدوث ونعدير كون الفعل باقياً عندهم لا يؤثر في اتصافه
بالفاعلية حال البقاء (و) نقصه ثانياً بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) أي يوجبون مقارنتها
للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يارم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال
الحدوث فكذلك الحال في القدرة قال لا مدى ولورموا الفرق بين هذه الصور الثلاث
وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلاً الوجه (الثالث أنه) شئ كون القدرة مع الفعل لا قبله

(قوله أي كون القدرة مع الفعل الخ) لا يوجب أنه ان قيد القدرة بحدوثه فكأنه مع الفعل لا يوجب
حدوثاً لغيره وإن لم يقيد فهو ليس بمقتضى الرابع فلا بد في محرز هذا الوجه من تصرف كأن يقيد و
كان القدرة بحدوثه مع الفعل لمكانت قدرته كدته انتهى ما في الثاني وحال لانه ستره أحد الامرين
ان اين فكيف القدم ولا شك انها ليست بعده فتكون قبله وهذا تجويز قول الشارح ولو كان ذلك

(قوله أو نقص دليلهم أولاً الخ) يجب عن سبب من لا يبين من مشتركون مقارنته بحال الحدوث
هو ذات العلم والفعل فلا يترتب منه القوت بقدرة تأثيرهما في التأثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم
القوت بقدرة حال البقاء كما لم يقتضيه من معنى القدرة بالفعل الحدوث حال حدوثه وعن الثالث بأنهم
يترتبون مقارنته الارادة للمردود حال البقاء أيضاً ويمكن ان يدفع الاول بان تمام النص لا يتوقف على
قوله ان العلم أو المية مؤثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفي في انهم يوجبون مقارنته أحدهما حدوث
الفعل دون بقائه فقول الناقض بتأثير العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثاني بان امر دبح الحدوث هو
حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يمتد تأثيره في شئ فليس تأثيره عندهم لا
في حال حدوثه والثالث ان وجوب مقارنته لغيره حال البقاء لا يوجبون به وجوبها لا يتحد في النص
او يكفي فيه انهم يوجبون عدم مقارنته حال البقاء ولا يوجبون حال الحدوث وقد يجاب عن النص
أنه يجوز ان يكون مرده في المورد الثالث بحال الحدوث الحال الذي كون اليه لا موجوداً ولا
معدوماً على الاول والحال في بعض الفرق بينه وبين حال البقاء وجه أنهم لا يثبتون لاموجودات
حالة الواسطة

(قوله وجه ثالث) فان قيل لا يمتد له لا يوجبون بالقدرة المية فكيف يستدلون بهذا الوجه قبل

(يوجب حدوث قدرة لله تعالى أو قدم مقدوره) ذ الفرض كون القدرة والمقدور معا
 فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما
 باطل بل قدرته زلية اجماعا ومنطقة في الازل بمقدوره فقد ثبت تمام القدرة بمقدورها
 قبل حدوثه ولو كان ذلك ممثما في القدرة الحادثة لكان ممثما في القدرة صاعا (أجيب) عن
 ذلك (بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) أي
 في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي (نظر ذ فيه التزام) لمذهب الخصم عني وجود
 القدرة قبل الفعل (وما ذكروه) في الجواب (بيان للسبب) لذي به كان المقدور متأخرا
 عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل
 مع تمامها به ولجيب سم وجودها ومنع تعللها فلا يكون التزاما لمقاتلهم قلت وجود القدرة
 مع انتفاء التعلق بالكيفية مما تأهه البدئية فلا بد أن يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في
 (قوله ممثما في قدرة الحادثة) لا حاجة اليه مع تمسك المستدعي بالآثار حدث حوار القلبية
 والمدعى ثبوت قبليتها ولسن الشارح اذ قوله وكاب قدرة مع القدرة من حيث هي ولا نطاق القدرة
 في جميع المواضع فاحتاج الى قوله ولو كان ذلك ممثما في
 (قوله لكان ممثما في القديمة) لماثلته مع الحادثة

[قوله أحجب بأن الفعل في الازل غير ممكن] القدرة من جهة القدرة ما فهمه المصنف من لا غير من عدم
 القدرة بدئية وبين سبب عدمه ويمكن أن يقال بأن الفعل في الازل غير ممكن بل لا يربط بالقدرة
 البدئية تقدم على الفعل في أي وقت فرض وجوده فلا يلزم كون القدرة بدئية بالاولى قدرة الحادثة
 في وقت معين فيقدم من تقدمها على الفعل المحال المذكور حيث لا يرد ما ورد من سبب وقد قرر في
 في شرح امة صدر بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا يكون غير مقدم فيه بل لا يربط بتعلقه فتكون
 القدرة القلبية مع فعله لأن الكلام انما هي في تعللها مع الفعل أو قبله وفيه أن الكلام في تقدم نفس
 القدرة وتعللها معا ومن وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكيفية بانه استدعية

نما يتسارعون في كونهما صفة واحدة على ذات ولو سم فيكون الراميا

(قوله أحجب بأن الفعل في الازل غير ممكن) لا يمكن تعلقه (الح) عدمه على اشتهور ولا قد سبق
 من الشارح ان أرلية الامكان يستلزم امكان الادلية بلا محذور على الملك قد عرفت في تحقيق الشارح
 ثمة ان قلت اشترع الفعل أولا على تقدير سببه لا ينافي أرلية التعلق بوجوده قبل الازل بل في بنياني
 لان التعلق عدمه انما يكون نامسك حين التعلق

وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلّقها به في الجملة (وأيضاً) ان امتنع
تعلق القدرة بالفعل في الازل لا متناع كون الفعل أزلياً (فالتعلق) أي تعلّقها بالفعل (قبـله
بزمان) متناه (لا يمتنع فيرد لاشكال بحسبه) أي بحسب هذا التعلق ذ حينئذ تكون
القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضاً قبله بزمان محدود كان العمل فيه ممكناً فالجواب
في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها
عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة
في الازل بالفعل تعلقاً معنوياً لا بترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقاً
حادثاً موجباً لوجوده فلا يلزم من تقدمها مع تعلّقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال
مخذه فيره الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم أن لا يكون
الكافر) في زمان كعمره (مكلفاً بالابتنان لانه غير مقدور له) في تلك الحالة المتقدمة عليه

[قوله ويد لك ثبت الخ] فيه أن الكلام في التعلق الذي يترتب عليه الوجود لا في التعلق المأمورى كما
سرس أن القدرة الحادثة توجد من حدوث الفعل وقد يتعلق في هذه الحالة
[قوله ثم ان القديمة] دفع ما يرد أنه يلزم وجود القدرة وتقدمها على نشوء المقدور
[قوله فاندفع الاشكال مخدافيره] أي بنهاية حيث لا يلزم تقدم القدرة وتعلقها على الفعل وحدثت
القدرة أو قدم المقدور ولا وجود للقدرة مع انتفاء المقدور وقوله فالتعلق أي تعلق العمل قد به رسم
منها لا يسمع اعجب لانه مستبعد فلا بد لأفعاله ومقابل لو بي الجواب على أن العمل لا يمكن قبله كما قالوا في
الاستدلال على معية قدرة العبد معهم سقط هذا السؤال فليس بشئ لاك قد عرفت أن مذكوره في معية
القدرة الحادثة لا يجري في القدرة القديمة

(قوله وأيضاً ان امتنع الخ) لو بي الجواب على أن العمل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية
قدرة العبد بضمه سقط هذا السؤال كما لا يخفى
(قوله الرابع الخ) قيل للناس لاصل الاشارة أن يجب أن التكليف لا يمان متضمن للتكليف
تخصيص القدرة عليه فلا يلزم تكليف الصالح وهو مدحوق منهم بقدر الكلام حينئذ الى التخليف
تخصيص القدرة فيلزم التكليف بأمور غير مشهية وغير مقدورة كالإيجي وهو معنى الاستعداد ثم يمكن أن
يجاب بأن وقوع التكليف يتعرض على ما يسميه بعضهم قدرة وهي سلامة الاسباب والالات والدوة لهصاية
كما سيأتي لأجل الاستطاعة التي مع الفعل

لي نقول يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد في مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وأيضاً قوى اعداء المكاف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذه عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذه عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل بإجماع الامة (ولو جور) التكليف الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجوهر والاعراض) مما ليس مقدوراً له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا أنه لا يصلح ماذا (فلما يجوز تكليف المحال عندنا) فليزم جور التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق)

(قوله مع الفعل الخ) سواء كان اسن لا موز به ذلك كلف غير مهيى عنه

(قوله وو جور الخ) أي تقدير كون القدرة مع الفعل يساه على كونه ممكن في نفسه وان كان غير مقدور بالسبب في الكافر على ذلك التقدير فلا يرد ان لا معنى لقوله اذ هو حوز اذ هو واقع لان وقوعه عند المستدل بناء على تقديم المدة لاهل السؤال

(قوله فيارم حوار الخ كور) قيل لم يقل فيدم كون الكافر مكلف بالإيمان مع كونه غير مقدور له لان الملائك يحوزون بوقوعه فصلا عن عمومته ومن شئ لان المستدل استدلال على تقديم المدة وهو لم تكن القدرة متقدمة بزم عدم القدرة على كليفه بخلق الجوهر والاعراض أي ليس مقدورة له فصلا فأجاب ولا عن الثاني مع اتصال الذي نسباً مع الامة ومعه اهم الجواب عن روم عدم تكليف الكافر بالإيمان لكونه مقدوراً - كرهه وحيث لا معنى لالزام كون الكافر مكلفاً بالإيمان مع كونه غير مقدور

(قوله يبرم أن لا يتصور عصيان) أي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف أي بالاعراض فالحاصل أن التكليف بالاعراض لا يراعى لاحد في وقوعه وما ذكره شارح عدمه فلا يبرهم أن التكليف بالنسبة الى التواهي فقط وإنما في الاوامر فانسبة الى النبي والارادة نسبة في الصد فأنزل

(قوله مما ليس مقدور له) أي هو أنه يتحقق بالاعراض وفرضه ان القدرة قانون بقدره العبد على حقيق بعض الاعراض وهو أفهام لا اختيارية فقيده الاعراض مما ليس مقدوراً لئلا يحتاج الى حمل الوجه رابع الرأياً ولا الى حمل ما ليس له دخل في التصور فتندر

(قوله فلما يجوز تكليف المحال) فيارم حوار التكليف بالخلق المذكور انما لم يقل فليزم كون الكافر مكلفاً بالإيمان مع كونه غير مقدور له لان الملائك يحوزون بوقوعه فصلا عن عمومته فان صرف الجواب الاول الى مع تطلبا الشرعية المذكورة بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بحق الجواهر والاعراض فليتنازل

وهو (ن ترك الايمان) من الكافر حال كفره الله هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ (بخلاف عدم الجوهر ولا عراض) فانه ليس مقدورا له أصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايان جواز التكليف بخفيها (وبالحتم فيكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندئذ ان يكون هو) أي ذلك الشيء (متعلقا للقدره أو) يكون (متعلما لها) وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالبليس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافر بخلاف احداث الجوهر ولا عراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به وأما ما ذكره من قصة الاعذار ووجوب قبولها فبنى على قاعدة الحسين والتفويض العقلين وسيأتي بطلانها في فروع للمعتزلة في مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (لاول هل يحلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا وفصل الجباني جوزه) أي تخلص عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنه عند عدمه في المباشر دون المولد) أي لم يجوز التخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة

(قوله على ما فهم) وهو تضمنه عن العمل

(قوله هل يحلو القادر عن جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتامها به من ان تعاق القدرة ليس عنه تمامه الواقع بل لا بد معه من ارتفاع المعوق وتحقق السر لا يرد ما قيل ان قاعدتهم من عدم القدرة به هو ما يقتضي عدم كل وقوع الحوادث كقولنا وقيل في الجواب عن الايراد مرادهم جواز الجورمان مستنداً به وعدم القدرة عن العمل لاستدعي طوار كون عدمه سابق للعمل في الآن الثاني في كونه بعيدا عن الممارسة ينبغي ما ينبغي من اتم اعتقوا على انها لا تليق غير متعلقة

(قوله ومنه عند عدمه) المحقق المقتضي وانما المانع فلا بد من تحقق المقدور

(قوله دور المولد) لان لأفعال مولدة لابد لا تليق على ما ذكره كافي الصريح فانه قد يولد الام

بعدم قابلية المحل

(قوله لكن تركه بالبليس) قيل جعل ترك الايمان مقدورا وعدم حلق الجوهر غير مقدور مع ن حاشى العمل غير مقدور في كل منهما تحكم ووقوع مقدورية ترك الايمان به على كون الايمان مقدورا في الخلق كونه مقدورا عن بني نوع بخلاف عدم الحلق لم يجد من الامر من عن الشيء بمعنى تركه بغير كونه بحيث يكون من شأن جلسته المقدورية قائل

(قوله لاول هل يحلو القادر الخ) حاصله انه هل يجوز أن يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه شيء من مقدوراته مع قطع النظر عن كونه قدرتها متعينة شيء ما أم لا وقد يقال قاعدتهم تقتضي حرم الكل لجواز الخلو بل وقوعه كافي في أول زمان القدرة المتقدمة على العمل عند عدم اللهم الا أن يقال مرادهم

وجوزة في الافعال المولدة وقد بين أن القدرة لحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعة
 الفرع (الثاني) أنهم اتفقوا على أنه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه
 (الى آلة كالقائمة بالعمل) أي كلافعال القائمة بعمل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج)
 في وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) أي كلافعال الخارجة عن عمل القدرة مثل حركة الحجر
 بتحريك اليد وعند الاشاعة أن القدرة لحادثة لا تتعلق بما في غير محال الفرع (الثالث)
 اتفقوا على أنها لا تأتي غير متعلقة) أي يستحيل أن توجد القدرة مع شيء لا يتعلق بمقدورها
 أصلاً لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (فقبل القدرة) الحادثة (تتعلق بالعمل عقبيها) أي
 هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثانية لا

(قوله وقد بين الخ) فلا يصور هذا الاختلاف على مدحهم

[قوله مثل حركة الحجر] وكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر وقمة متبشرة الآن
 الأول لا آلة تتعلق القدرة التي في البديهيات لا بوسط اليد وليس حركة الزبية بمولدة من الأولى اد
 لا تتعلق لأنها لا توجد بدون المصدر واحد الحجر والمولد مربوطه فعل حر سو كان قصد العمل أو لم قصد
 [قوله لا تتعلق بما في غير محال] لأن التعلق مع العمل والعمل الخارج لو وجد بعد موت المقدور من هذا هو
 كون الانقسام فرعاً لقدم القدرة وقوله أي يستحيل أن يوجد شيء آخر له أن يراد بعدم العمل
 استحالة وجودها مطلقاً

(قوله في الحالة الثانية) متعلق بالمقدور أي حال كونه في الحالة الثانية لا بقوله متعلقه لأن التعلق في
 وقت وجوده وكذا قوله في الحالة الثانية متعلق بموله أي بالمقدور في الحالة الثانية

جواز الخوارزما يتبادر في اسمه وتقدم القدرة على العمل لا يستدعيه حوار كون تقدم آما بأن تقدم
 العمل في الآن الثاني من قبل بعض أمثله واقفوه في أن القدرة مع العمل وهم الذين لا يجوزون الخوار
 ومرد الشارح بمدحهم في تقدم القدرة الموت بتأثيره لا بتقدمه قبل لا يلائمه السبق لأن العروق
 فروع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى

(قوله وعند الاشاعة أن القدرة الحادثة) فإن قال قول الآخرة تكون حركة اليد مكسوة دائماً
 بخلاف حركة الحجر مع أن كلا منهما أثر للتحريك قائم به تحكم ولا فرق قبل معدوميه الخارج
 متعلقة على حوار سبق التعلق لأن الخارج قد يوجد بعد موت القدر وقد نقوه بالدليل من قدر
 فظهر الفرق

(قوله أي يستحيل أن توجد الخ) أشار إلى أن يراد بعدم مطلق وجود

(قوله فلا تتعلق به في الحالة الثانية) العرف أي في الحالة متعلق بصيرته لا بكونه متصلاً به
 الوجود كما أن قوله عقبيها ظرف لفعل لا يتعلق لفساد المعنى

في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الأولى لا تنطبق به القدرة إلا في الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) أي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها وليس يختص ثباتها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم إن المحققين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجوابي) قال (الماعل في الحالة الأولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقها (يفعل وفي) حالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال (يفعل) (و) قال (ابن) يقال (في) الحالة (الأولى سيفعل) (و) يقال (في) الحالة (الثانية يفعل) (و) قال (ابن المعتز) يقال (يفعل مطلقا) أي في الحالتين معا وما ذهب إليه أبو هاشم أقرب إلى قواعد العربية فإن صيغة المضارع إذا اختلفت بحركة عن فرائض الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتز اختار مذهب الاشتراك والجوابي حملها حقيقة في الاستقبال «الفرع (الرابع قال) أبو المنذبل (الملاف القدرة على أفعال الفسلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على أفعال الجورح) يجب أن تكون (فأما) قال الآمدي هذه ومثلها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها بأوائل النظر فيها ولاشتمال بها تضييع للزمان في غيرهم فذلك عرضنا عنها «المقصد السادس» الممنوع من الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه (منه) (الاشارة ذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادر عليه في حاله الممنوع إذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) أي بكون الممنوع قادرا على

(قوله الأولى الحالة الثانية) متعلق بقوله به فلا يتعاضد بغيره وهكذا في بعده

(قوله حقيقة في الاستقبال) في الحالة الأولى يقال يفعل وفي الحالة الثانية يقال مبدل على الحقيقة

صيغة الماضي فإن الشئ في التعبير عن المحقق في الكلام التباين

(قوله المقدور) أي ذلك المقدور لأن حيث أنه مقدور فإن الركن واجب أي ليس له قدرة على

(قوله والحق جمعا حقيقة في الاستقبال) فيه بحث لأن هذا إنما يصير وجبا للتعبير بصيغة المضارع

في الحالة الأولى للتعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية التي هي حال وجود الفعل والأقرب في توجيه كلامه

الجوابي هو أن تنطبق القدرة عنده عين الفعل والوجود المندم على وجود الفعل فالنطاق الحالي بحد حال

عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل بحد ماضي وأما ابن المعتز فقد حملها

التعلق غير التأثير والابجد فصلا

(قوله بصاد القدرة دون المقدور) أي دون ذلك المقدور وإن كان صادقه من حيث أنه مقدور وإن

الفعل (المعزلة) وفرقوا بين المعز والمنع حيث (قالوا المعز يضاد القدرة) دون المقدور
(والمنع) بـمكسسه فإنه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان
المنع (وجودياً مضاداً) بنفسه (للمقدور) كالتسكون بالنسبة إلى الحركة المقدورة (أو)
وجودياً (مولداً لضده) أي ضد المقدور كلاعتمادات السقراطية المولدة للحركة السقراطية المضادة
للمحركة العلوية (أو) كان (عدمياً) كاستغناء شرط من شرط المقدور مثل استغناء العلم بالعمل
لحكم فإنه يتنافى وجوداً لاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الصرورة في الفرق بين زمن
والمقيّد) أي قالوا لو لم يكن المنوع قادراً على ما منع منه لم يكن فرق بين زمن الذي لا يتصور
منه الحركة أصلاً وبين المقيّد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لأن كل واحد
منهما غير قادر على الحركة ولا تثقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما
وليس ذلك إلا بأن المقيّد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا أيضاً إن الصحيح السالم عن
الآفات إذا قيد كان قادراً على الحركة كما كان قادراً عليها قبل القيد (وذلك لأنه لم يتبدل
ذاته ولا صاعته ولم يطرأ عليه ضد من أضاد القدرة) حال القيد الذي ليس هو ضدّها فوجب
بقاء قدرته قطعاً (و) الجواب عن الأول أن يقال (عندنا لا فرق) بينهما (إلا ما يعود إلى
جريان المادة) من الله سبحانه (بحاق العمل) مع القدرة (فيه) أي في المقيّد حال ارتفاع

الحركة مع حصولها اضطراراً

(قوله والجواب عن الأول الخ) مع لعول استدلال وليس ذلك إلا بأن المقيّد قادر على الحركة
دون صاحبه أي لا يسلم اعتماد الرادى بهما معتد بوجود القدرة وعدمها لم لا يجوز أن يكون جريان
العادة بمخلق الفعل والقدرة في المقيّد إلا أن ارتفع قيده مع عدمه دون الآخر لأن ارتفع زمانية أي المعجز
أو ما روي غير معناه إلا أنه عبر عنه بصورة الدعوى تزويجاً للمنع وإشارة إلى أنه متى على ما تقر عندنا
من أن الزمن عاجز دون المقيّد وإن كان له منها غير قادر

قالوا المعز لا يضاد ذاته المقدور لأن المحرّك يده بالاختيار إذا عرص له حالة حرّكته ارتفع عن ذات
المقدور أعني الحركة باقية بالاضطرار

[قوله لا فرق بينهما إلا ما يعود الخ] أي لا فرق بوجود القدرة في أحدهما دون الآخر وإن وجد
الفرق بالنسبة إلى وجود صفة وجودية في أحدهما وهي المحرّك دون الآخر فالحصر أصافي وهذا طهر
امكان الجواب عن الأول بوجود الفرق بهذا الاعتبار أيضاً وحاصل الفرق الذي ذكره المصنف أن روال
المقيّد معناه دون الزمان وساء على ذلك حصول المعنى من أحدهما معناه دون الآخر

القيد فان هذا الارتفاع معناد (وعدمه) أي عدم جريان العادة بحقق العمل مع القدرة في
 لزمن فان ارتفاع زمانه غير معناد وهذا المقدار من الفرق كاف شهادة البدئية (و) الجواب
 عن الثاني (أ) (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال
 كونه مقيداً وخبرها فيه حال كونه مطلقاً ما شيا (ولا حاجة) لانفاء القدرة في المقيد (إلى
 طرود ضد) من أضدادها عليه بل يكفيه تمام خلقها فيه (و) المقصد السابع قال الشيخ (و)
 وأكثر أصحابه (بناء على كون القدرة) عديم (مع العمل) لا قبله (أي) أي القدرة
 لواحدة (لا تتعلق بغيره) والا لزم اجتماعهما بوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة
 بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقاً) سواء كانا متضادين أو
 متماثلين أو مختلفين لا معاً ولا على سبيل البدل بل اقدرة الواحدة لا تتعلق لا بمقدور واحد
 وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما تجده عند صدور أحد المتدورين من مفاير لما تجده
 عند صدور الآخر (وفات المعترلة) أي أكثرهم قدرة العبد (تعلق بجميع مقدوراتها)

(قوله لو حوب مع) ويلزم وقوع المكسب في محل القدرة

(قوله ولا على - بل البدل) فان يتعلق أحدهم بمبدأ بدل التعلق بالآخر وأما التعلق بأحدهم
 عيب يتعلق بالآخر فلا يقبل له عيب سبب التدب على الآخر وحالات المذهب فانه يستلزم ان
 يكون القدرة على الثاني قبله

(قوله ولا شك ان ما تجده الخ) فيه انه لو رد الله بهما ما كانت مجموعة وان أراد ان يفرق بينهما
 باعتبار الترتيب والآلات فليس كذلك لا بدعي وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما

[قوله والارم اجتماعهم لو حوب مقارنتهم معاً] يلزم اجتماعهما بناء على منسوق من ان القدرة
 واحدة لا تتعلق عند الاشعة بل على محتمل ان هذا الذي عليه يدل على عدم تعلق القدرة بشاين
 أيضاً وذلك نظائر

(قوله ولا على - بل ح) - وان كان معنى البدلية ان كلا من الصديقين مصدر، عن الآخر بخور تعلق
 القدرة به معاً وكان مصدره بخور تعلق به بعد تمامها بالآخر من قوله ولا شك مع يدل على تعلقها
 وما بخور كثير من أصحابه فانما يتعلق على الثانية مع قولهم ان القدرة مع الفعل فهو ما على الاول لا الثاني
 ولا لزم ان يكون يقدر القدرة وكونها قبل الفعل

(قوله وقالوا معترلة) يريد عديم ان السهو مصدر لله ويزعم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالصديق
 معاً ان تكون القدرة متعلقة بالهم متعلقة بهما وهذا خلاف ما جزمه كل عاقل من نفسه من ان السهو
 من يتقدور كما يجد من همه عدم القدرة على الاوان والطهارة فان احاط بان السهو عدم ملكة للعالم

المتضادة وغير المتضادة (وقول أبي هاشم) من بينهم (متعدد) تردد فاحشاً (فقال مرة
القدرة لقائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاقتادات ولاردت ومحوها (دون)
القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لا تتعلق بجميع مقدورها من لاقتادات والحركات
وغيرها (و) قال تارة أخرى كل واحدة منهما أي من قدرة لقلب وقدرة لجوارح (تعلق
بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها)
اثنى هي أعمال القلوب والجوارح (حكما غير أن كلا) منهما (لا يؤثر في متعلقات الاخرى
لعدم لآلة) أي يمنع ايجاد أعمال لجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات وابدية
لخصوصية المناسبة لتلك الازمان وكذا انعكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة ابدية تتعلق
بمتعلقاتها) مما (دون) القدرة (المضوية) فانها تتعلق بأعمال لجوارح دون أعمال القلوب
(وقال ابن الراوندي) من المعترلة وكثير من أصحابنا (تعلق القدرة) لحادثة (بالضدين
بدلاً لا معاً وجمعت المعترلة على أنها) أي للقدرة الواحدة (تعلق بالثلاث) من
جنس واحد من المقدورات على تعاقب لازمنة ولاوقات (مع تفاهيم) بأسرهم (على
أنه لا يقع بها) أي تلك القدرة الواحدة (مثلاً في محل) واحد (في وقت) واحد

[قوله كالاقتادات ذات النظرية المقدورة

[قوله وكذا لارادات المدروسة] وعدها من اصناف تقنية خاصة بالاختيار

[قوله من جنس واحد] أي من نوع واحد لأن الثمالات من نوع كالحركات الثمانية والكواكب الثمانية

لا يصدق له وقت بعد التزل عن بروج كون الشئ - هو انكم تعظم على أن العلم وجميع لأمر من لا ينفق الا
بصريات ضد عيبه بمعنى انصرف غيركم ان لا ينفق العلم بطريق السهو وللمعترلة عن هذا الاراد اختلافاً
مدكورة في انكار الافكار لاسباب ذكرها في هذا مختصر

(قوله من جنس واحد من مقدورات على تصف الامنة) أي بوجوده على التعاقب ولورد
الحس النوع فان الجنس مطابق على النوع كما أشار به شرح في تلك مساحت الحرارة هـ قلت
التماتلات لا يكون لاه جنس واحد اذ الثمالات كاسبق هو الاخذ في النوع فائدة قول الشارح من
جنس واحد قلت فائدة هي الاشارة الى أن ثمة الثمالات الى حور بغيره تعلق اندرهم بالنسبة الى
كل واحد من الجميع لا بالنسبة من واحد الى آخر ومن تلك النسبة الى رابع هـ من مردهم حور
تعلق القدرة او حدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون وديث السكون يصح مع وجود الثمالات
بين الحركتين والسكونين

(وانهم) أي المنزلة (يدعون فيها ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة إذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) أي طرفي الفعل المقدور (ومن لا يكون قادراً على علم الفعل) وتركه الذي هو ضده ومناقبه (فهو مضطر) وملجأ الى الفعل بحيث لا يتقدر على الانكسار عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) أي على كون المكلف قادراً متمكناً من الفعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الاموال لعلمية وعلانية واذا ثبت تماثلها بالمتضادات فتعلقها بغيرها أولى وأجيب عن ذلك بأنه ان أريد بكونه مضطراً ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان أريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواء فهمت من مآذبه وناتزعه ولا منازعة لها في تسميته مضطراً فان الاضطرار بمعنى امتناع الانكسار لا ينافي القدرة الا ترى أن من أحاط به بقاء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن القلب من جهة الى أخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع أنه لا سبيل له الى الانكسار عن مقدوره قال الأمدى ولئن سلمنا أن القادر على الشيء لا بد أن يكون قادراً على ضده لئلا جاز أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازي لقدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة) الحيوانية وهي القوة المضائية التي هي بحيث متى انضم اليها

[قوله وتركه] عطف تفسيرى لعدم الفعل اشارة الى أنه ليس المراد منه عدم الفعل الا ترى ان تركه سواء لم يترك فكيف النفس أو يعلم الفعل قصداً
[قوله وهي القوة الخ] اعلم انه ثبت من الدماغ والنخاع عصب ومن العصب الذي يراى حركة ولباط فاذا اتى العصب ورباط شياً شطاً دقة ويختل العرج الواقعة بينهما شئ آخر ويختل العشاء ويسمى ذلك لحم المراك من العصب والرباط اللحم الاحمر والعشاء عصبية ثم ما يبر من العصب والرباط به يقل فيصير جسماً واحداً في اللحم متوسطاً بين لين العصب وصلابة الرباط ويسمى الوتر وفائدته ان يعذب عند عقاص العصب فيقتصر العصب امراد تحريكه ولينزحي عند اسقاط فائدة الى وصفه الاول أو رتبة منه على مقدارها في طولها حال كونها على وضع المطلوب فيه العصب

[قوله وهي القوة العصبية] قد في بحث الحروف المصونة من شرح انما يخص العصب جسم مدته الدماغ والنخاع وهو أبيض لين في الانعطاف صلب في الانفعال خفيف لينه به للاعضاء اللحم والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب وإذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العصبية جرم مؤلف من العصب والرباط ومن ليهما ومن اللحم الخائفي في خيلها والعشاء لها وهي اذا تصاب حدث الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب الفقدتها الى جانب العصب فينتج فتحدث العصب واذا انقطع استرخى الوتر فتباعد العضو

إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم إليها إرادة لضع الآخر حصل ذلك الآخر (ولا شك أن نسبتها) أي نسبة هذه القوة (إلى الضدين سواء وهي قبل الفعل (والقدرة) تطلق) أيضاً (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولا شك أنها) أي القوة المستجمعة (لا تتعلق بالضدين) معاً ولا اجتمعا في الوجود (بل هي) أي القوة المستجمعة (بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بنسبة إلى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين أو غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) لاعتبار في وجود المقدورات المختلفة فإن خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يبين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة لا تفي أن المقصد لتعلقها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لأن وجود المقدور لا يخلو عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) لا شعري (أراد بالقدره القوة المستجمعة) لشرائط التأثير فذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين (والمتعلقة) أرادوا بالقدرة (مجرد القوة) العينية فذلك قالوا بوجودها وبالفعل وتعلقها بالأمور المتضادة فهذا وجه جمع بين المذهبين (وفي بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال أنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال أيضاً يلزم من تفسيرها بهذه القوة

[قوله وعن الشيخ الأشعري الخ] فيه دلالة على أنه يشبه فيما سبق عن الشيخ بدر على أن أصل القدرة عنده مع الفعل واحد إلى الدلائل لا سيما مع ما سبق من مقتضاه من لزوم تحصيل بونهم لأن على أن القدرة المستجمعة قبل العمل قد ذكره الإمام بحكمه من غير ترس الخصم

[قوله وتوجيه الجمع] والجواب أن القدرة المستجمعة لشرائط التأثير القدرة المستجمعة ما يكون معها الفعل فالمراد التأثير بدو الرأي

(قوله وتوجيهه أن يكون القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) من فدت لعل الإمام أراد شرطه تأثير المؤثر الذي هو الله تعالى من تأثيره شرطه عنده إذ قدرت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصول التأثير ووجدت لا أثر قدرت عبارة الإمام في المساحات الشريفة وفي سائر كتبه صريح في اعتبار تأثير قدرة الله حيث قال فيها وإن أراد الدعوة إلى نعم الله مرجع حتى صارت مؤثرة في أحد الضدين وقال في المخصص في تحقيق كون القدرة مع الفعل ونعمه والتحقيق أن أردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الأمور المستمرة في المؤثرية مستحال فذكر العمل عنها فاهم الآن يكون إطلاق التأثير محاراً باعتبار تجري العادة لتعلق العمل معها فلا تخف عادة قصار الخصال من القدرة مع جميع جهات حصول العمل معها عادة لا تتعلق بالضدين وبدونها تتعلق بهما

أن يكون إطلاق القدرة على أفرادها بالاشتراك اللفضي وليس بشئ لأن مفهوم القوة
 المستجمعة مشترك بينهما وإن كانت هي في أنفسها متخالفة بالمساهية أو الهوية **في المقصد**
الثامن **في المعجز عرض** (موجود) (مضاد للقدرة) بانفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة
 (خلافاً لأبي هاشم في آخر قول له حيث ذهب الى أنه) أي المعجز (عدم القدرة) وفي
 كونه معنى موجوداً مع أنه معترف بوجود الاعراض (و) خلافاً (للأصم) فإنه نفي كون
 المعجز عرضاً موجوداً (من حيث) أنه (يبي الاعراض) مطلقاً (لنا) في إثبات كونه وجودياً
 (التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) من الفعل فإن كل ما قل يبعد من نفسه التفرقة
 بين كونه زمناً وكونه **موجوداً** من القيام مع سلامته وما هي إلا أن في الزمن صفة وجودية
 هي المعجز وليس هذه الصفة في المنوع (ولأبي هاشم أن يجمعا) أي التفرقة الضرورية
 (عائدة الى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في المنوع فإن المنوع قادر على رأيه كما مر
 قال الامام الرازي لادليل على كون المعجز صفة وجودية وما يقال من أن جعل المعجز عبارة
 عن عدم القدرة ليس أولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل وهذا لم يقد دليل على

[قوله ومعنى الآن في ارمس ح] دأب ذلك لوجود القدرة في أحدهما دون الآخر فلا
 يخالف عدمه من ان اعرى بينهما عرض العدم بخلاف الفعل والقدرة في أحدهما دون الآخر
 فتدبر فإنه مما رل فيه بعض

[قوله وما يقال ح] أي في الاستدلال على وجود المعجز

(قوله ضعيف لا) قول الحق لو قرر بما يقال حكماً أن كون أحدهم وجوداً والآخر عدمياً ترجيح
 لا مرجح مما أن يكون كل منهما عدمياً وهو مدعى الدلائل من العدميات فيكون كلاهما وجوديين
 فيكون المعجز وجودياً بدعم الضعف وصار قوة لأن السلامة عدم الآفة فتكون الآفة وجودية ادلا

(قوله ان التفرقة ضرورية بين الزمن والموجود) لا يقال تلك التفرقة يستعمل أن تعود الى العدم
 بحق القدرة مع الفعل في الموجود دون ارمس كما مر في المقصد السادس جواباً عن استدلالهم على كون
 الموجود قادراً مدعوي الضرورة في اعرى بين ارمس وانقيد لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع
 ليعر عن الماديات وعرض الخلق دفعة ان قلت خيراً فلا يتم الجواب لمذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق
 بوجود المسمى لوجوديه أي المعجز في الزمن دون انقيد فتجوز الفرق ههنا في حريان العادة اضافي
 كما بهناك عليه نعم واستدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن الماديات بمعنى جواز الجواب ان تلك التفرقة
 بالنسبة الى وجود المعجز في زمن دون انقيد وقد أشرنا اليه أيضاً
 (قوله وما يقال) أي في دليل على كون المعجز صفة وجودية

أحدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالمعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للأعضاء وتكون القدرة أولى بأن لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالمتمكن أو بما هو عنه له وحمل المعجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والمعجز عدميا وان أريد بالمعجز ما يتعرض للمرض وتتناز به حركة لا رتماش عن حركة الاختيار فالمعجز وجودي ولعل الاشاعة ذهبوا الى هذا المذهب حكوا بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) أبو الحسن لا شعري في لاصح من قوايه (معجز انما يتعلق بالموجود) دون الممدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) الممدوم (فان يتعلق بالممدوم خيال محض) لا عبرة به أصلا واختار على هذا القول ان المعجز لا يسبق المعجور عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضئيف) هو (أنه) أي المعجز (انما يتعلق بالممدوم) دون الموجود (واليه ذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام الممدوم لا عن القعود للموجود وان كان مصطرا إليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه (وحواز نفاقه) أي يتعلق المعجز (بضدين فرع ذلك) أي يجوز على هذا القول تعلق المعجز الواحد بالضدين وان لم يجوز تعلق القدرة لواحدة بهما وذلك لان المعجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما

ان بين التسميات وفيه ان سلامة عبارة عن كون العصور بحيث تصدر لافعال مطلوبة منه على ما تنصيه الطبيعة فهي وجودية

(قوله فان يتعلق مع أي يتعلق الخارج من ان يكون الخارج طريق نفسه بالممدوم بادل انه لابد للامنة الخارجية من وجود الطرفين في الخارج فلا يرد تعلق المسم بسمومات لانه ليس بخارجي كما أشار اليه أي فيما قل عن نقد المحصل حيث جعل المعجز بأحد الضدين عدميا والآخر وجوديا

(قوله ولعل الاشاعة) انما لم يحمل كلامهم على أن اراد من المعجز آفة تعرض للأعضاء مع انه يارم وجوديه على هذا بقاء لان القدرة عدمهم وجودي فهو حمل المعجز عدمهم على ما ذكره لكان ينبغي أن تكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما أشار اليه

(قوله فالزمن عاجز عن القعود) قيل معنى محرم انه لا يمكنه ارادته عن نفسه وقد يناقش فيه بان عاينه حينئذ هو امتناع الامسكاه عنه وقد مر به لا ينافي امده كيف ولو هذه لم كون المعجز عاجز لهم الآن ينتج الى دعوى الصرورة وفيه ما فيه

فيه وكذا يتقدم المعجز على المعجوز عنه في هذا القول وأما على القول الاول فلا سبق ولا
 تعلق بالضدين كما عرفت (متمم القول الاول) الذي هو الاصح (انه) أي المعجز (ضد
 القدرة) في جهة التعلق (فتمتعهما واحد) ولما تضادا في التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود)
 كما مر فيكون المعجز متصفا به أيضاً وبطير ذلك لارادة والكراهة فاهما لما تضادتا كان
 متمتعهما واحداً اذ لو ختلف معانفهما لم تنفذ (و) متمم القول (الثاني) هو (الاجماع)
 من العقلاء (على عجز الرمن عن القيام) مع انه معدوم قال المصنف (ولو قيل) في الاستدلال
 على القول الثاني ان لم يتعلق المعجز بالمعدوم (يرم عدم عجز المتعدي بمعارضة لقرآن) أي
 يلزم أن لا يكون المتعدي بمعارضته عاجزاً عن الايان بمثله بل يكون عاجزاً عن عدم
 الايان بمثله (وأنه خلاف الاجماع) لان الامة محمون على عجزه عن الايان بمثل القرآن
 (و) خلاف (المعقول) أيضاً لان العقل يحكم بأن المعارضة انما تكون بالامثال لا باعدامها
 (لكان حسناً) جداً (ويمكن الجواب) عن الاستدلاليين (أن المعجز يقال باشتراك اللفظ
 لعدم القدرة) وهو ظاهر (واصفة) وجودية (تستعقب العمل لا عن قدرة) كما في المراتش
 فالرمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن معود بالمعنى الثاني والمتعديون
 عاجزون بالمعنى الاول من الايان بمثل القرآن وكان شيخ بني قولي على هذين المعنيين
 كما أشير اليه (المقصد التاسع) المفدور هل هو تبع للعم أو للارادة للمعتزلة فيه خلاف
 فن قال (منهم هو) (تبع للارادة فلا أنه) أي كون المفدور تبعاً للارادة (حقيقة القدرة)

[قوله المفدور الحج] أي المفدور أيضاً وكذلك العلم والارادة هل هو واقع على سبق العلم أو على طي
 الارادة لان كل مفدور كذلك حتى يسبق قوله ما سيجي في بعض المعتزلة ان عمل الله مفدوره ولا
 علم له فلا يكون على وفق الارادة

(قوله فتمتعهما واحد) ليه بحث الجوار ان يتعلق بالواحد لدى هو انما عينه ان متعلق القدرة
 يقتضي وجوده بخلاف متعلق المعجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق لارادة يقتضي
 الوجود بخلاف تعلق الكراهة

[قوله اذ لو اختلفت معانفهما لم ينصدا] فان قلت يجوز ان يقتضي التعارض الوجود فيتمت على التعارض
 بالمدى قلت كلامه هما في الارادة والكراهة ومتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود
 (قوله ولاجماع على عجز الرمن عن القيام) قيل وسائر قول الاول ان يقول عجز الرمن عن
 القيام بالمعدوم محار لا حقيقة لما يتناه

ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق لارادة فيكون المقدور تبعاً للارادة قطعاً (ومن قال)
 منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة مديدة (يصدر عنها أعمال)
 محكمة متقنة (لا يقصدها) أي لا يقصد تفاصيل أجزائها ولو قصدتها لم توجد على تلك
 الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الخادق (براعى دقائق) كثيرة (في حرف
 واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لفاته كثير منها) وأما الاشاعة فقد
 حكموا بأن مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بإرادته المتعاقبة تفاصيلها (المقصود العاشر)
 هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدوراً له أو ليس ضداً لها بخلاف أن يكون
 دونه مقدوراً له فنقول (اتفقت المعتزلة وكثير ما على امتناع صدور الأفعال المتقنة الكثيرة
 من النائم وجواز) صدور الأفعال المحكمة (الفلية) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون في
 هذه الأعمال الفلية (فقليل هي مقدورة له) وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة

(قوله ومقتضاها) يعني ان في انفسنا حيث جعل الله حقيقة القدرة والمراد لا يقتضاها
 (قوله صفة تؤثر على وفق الارادة) أي حاله التأثير على وفق الارادة وانما مقتضاها لا تؤثر
 الاعنى وفق لارادة ألا ترى ان من أحاط به شيء من جميع الجوانب بحيث يعبر عن الشئان صدر عن
 السكون في مكان من غير ارادة بل مع كراهة

(قوله هو تبع) يعني وانها ان جامع لارادة هي المقدور الاختياري الا انها تابعة للعلم دون الارادة
 دليل ان وجود المقدور الاختياري الصادر عن صاحب الملكة تبعاً للعلم مع اشتداد قصد عمله ليس سبباً
 (قوله يصدر عنها الخ) يمكن ان يكون المراد من الملكة قصداً بسيطاً هو عند القصد المتعاقب تفاصيل
 اجراء العمل كما ان له علماً بسيطاً هو مبدأ للعلم بتفاصيل أجزائه فاعمله صادر على طبق الارادة المتعاقبة
 بالاجراء في ضمن ارادة الكل وأما قوله ولو قصدنا الخ فنقول الحال هي العلم كذلك فانه لو لاحظنا
 تفاصيله لم يوجد ذلك العمل على تلك الوجوه من الحسن والاحكام

(قوله على امتناع صدور الأفعال الخ) فان امتناع الأفعال الكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف
 القليلة فان اتقانها يجوز أن يكون اتفاقاً

(قوله وان كان لا علم له) والارادة والقدرة ليست تابعة للعلم والارادة هي جميع الأفعال الصادر
 عن قصد كما عرفت وما قيل من أنهم لو استعملوا على شئوت علمه تعالى بأنه قادر وكل قادر عالم لان القدرة

[قوله لقليل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها] فيه بحث لان القدرة هي التي يعمل بالقصد والاختيار
 ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القديم عند محققى المشككين
 كما سيحكي في الألفيات وما جوزه ههنا من صدور فقيه منق من قادر غير عام فعيده لان البيان المذكور يعلم القليل
 والكثير وقد يقال في الجواب عنهم بقولهم صدور فقيه منق من قادر غير عام فعيده لان البيان المذكور يعلم القليل
 والكثير وقد يقال في الجواب عنهم بقولهم صدور فقيه منق من قادر غير عام فعيده لان البيان المذكور يعلم القليل

مع كونه مضاداً للعلم وغيره من الإدراكات بانفاق العقلاء (وقال الاستاذ أبو اسحاق هي غير مقدورة له) فإن النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الإدراكات (ونوقف القاضى) أبو بكر وكثير من أصحابنا وقالوا لا قطع يكون تلك الافعال مكتسبة للتائم ولا يكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدى قد ندعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة للتائم من حيث ناسخه بين ارتداد يده في نومه وبين ثقله وقبض يده وبسطها كما تفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في التائم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وإن كان في غاية لوضوح لكن فيه من مذهب القاضى نوع حزره لأن الدليل يوافق مذهبه فانا نعلم

ممكن فيه من قصد وارده ولا يصور ذلك بدون العلم فاما يدعى أن كل قدر لابد أن يكون معلوماً مسبقاً لأن كل ما يتعلق به القدرة يجب أن يكون معهوداً ومراداً ومثبت بهد الدليل عموم علمه تعالى فتدبر فانه قدر في مقام

(قوله غير مقدورة له) بل هو صدرة عن الطبيعة بحسب عروض العوارض وانها انما هي مكتسبة والاولى معدومة لان الكتب على القدرة على وفق لارده ولا ارادة وبها ولا شعور (قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها) أي التشكيك في الفرقين تجويز ثبوتها في الكلام من حذف وكلمة في التعليل

(قوله لكن فيه من مذهب القاضى) كله من اسدنية متعقبة بخبره يعني أن مذكوره يدعى على نفي الجرم يكون أعمال التائم ضرورية ولا يدعى على نفي التوقف لطوار أن يكون اليقظة شرطي الاكتساب واليوم مبدئاً فلا يلزم من الجرم ثبوتها في اليقظة الجرم ثبوتها في التائم

لأن المفروض أن القدرة قاطعة بما يقوم به النوم كما يشهد به السبق والدمى ان الذي يقوم به القدرة لابد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل

(قوله وقال الاستاذ أبو اسحاق هي غير مقدورة له) أي الامكان الخارجية غير مقدورة له فلا يدعى ما حذر به بعيد هذا من عدم الفرق بين ذلك التائم وادراك اليقظة فيكون ادراك التائم أيضاً معاً ورأى كادراك اليقظة والاضطر في دفع اسفاته ان مراده من عدم الفرق بينهما هدمه في الإدراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها

[قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها في حق اليقظان] أراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية كما أنه أراد بالتسوية بينهما في التائم ثم الاظهر من متعلق التشكيك بالدمى عدمه عن المعقول هو الفرق بينهما التائب الاشبهة لاهل التسوية لأن المتأخر حيث يدان التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول وليس اراد هذا فكان مراده التشكيك التائب في تسويتها عن التسوية

يكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلاً مكتسباً في حق المستيقظ فعل لا سيقاض شرط
في الاكتساب أو النوم مانع منه ولما كان لقائل أن يقول ذ كان النوم مضاداً للعلم وباقى
الادراكات فإذا نقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما أشار إلى جوابه بقوله
هو وأما رؤيا خيال باطل عند المتكلمين أي جمهورهم (أما عند المعتزلة فلنفسه شرط
الادراك) حالة النوم (من المداينة وانبات الشماغ ونوسط الهواء) الشفاف (والبنية
لخصوصية) وانتفاء الحجاب إلى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه
النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات العارضة ولا وهام الباطلة
(وأما عند الأصحاب إذا لم يشترطوا) في الادراك (شيئاً من ذلك) أي مما ذكر من
الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلا يثبت) أي الادراك في حالة النوم (بخلاف العادة) أي لم
يجر عادة تعالى بخلق الادراك في الشخص وهو نائم (و) لأن (النوم ضد الادراك) فلا

(قوله خيال باطل) أي محض حساس لا مدرك له شرطه الحقيقية أو العادية
وهذا لا ينافي كونه حكايية عن أمر ثابت في عين الأمر موحداً معه بعد الصدر فالحركات المجرعة
للمعارف الحقيقية كقصص هاروت وماروت وسلام وسان فلا يرد ما قيل أن الرؤيا بالتحريك من النوم
(قوله ولأن النوم ضد الادراك) أي قالوا كونه الرؤيا من السوء
(قوله ولأن النوم ضد الادراك) أي قالوا كونه رؤيا خيالا معطلاً عنه أي قوله فالنوم ضد الادراك
فلا مصادرة فكيف يخفى أنه خيال وليس المرص اثبات كونه خيالاً معطلاً

متضمنة للتشكيك في العرق ويمكن أن يحذف عن طاهره وكونه من المعقولات على رتبة الشئ
في النسبة بتضمن تجويرها لأن الشئ تساوى الطرفين فيهم
(قوله وأما رؤيا خيال باطل عند المتكلمين إلخ) فيه بحث لا يثبت بالاحتياط الصحيح أن الذي
عنده إسلام حمل الرؤيا الصالحة حراً من سنة وأرتمى حراً من السوء وعمل بها قبل الوحي سنة
أشهر فكيف تكون خيالاً معطلاً لهم إلا أن يقال السائل مصداقاً للمعتزلة هو كونه ما يحجب النائم
بالبصر رؤية وما يخيله إدراكاً بالسمع سمعاً وهكذا وأما كون العلم الحاصل في النوم خيالاً معطلاً وكون
النوم مضاداً للعلم قائماً هو بالنسبة إلى عامة خلق وأما عند الأصحاب فالظاهر أن العلم بالنسبة إلى عامة
الخلق يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جريان العادة تحقق الادراك في الشخص وهو نائم فلا يرد ذلك
بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات

[قوله ولأن النوم ضد الادراك إلخ] فيه شائبة مصادرة على انصوب لأن الصاهر من الاعتراض
على مصادرة النوم للادراك كان التي تحقق في النائم فالنوم معطلاً لا ادراك فيه لأن النوم بمصادره

بجماعه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ) أبو اسحاق (انه) أي المنام (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يحجده النائم من نفسه) في نومه (من ابصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يحجده اليقظان) في يقظته من ادراكاته (ولو جاز التشكيك فيه) أي فيما يحجده النائم (لجاز التشكيك فيما يحجده اليقظان ولم السفسطة) والقدح في لامور الدائمة حقيقتها بالبدئية (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضدًا) للادراك (لكنه زعم أن لادراك يقوم بجزء) من آخره الانسان (غير ما يقوم به النوم) من أجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد (وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك أن الحس المشترك يجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا أخذت صور محسوسات الخارجية وأدتها إلى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة ثم إن القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة فرما نظمت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرسمة في الحس المشترك ومن صباغ القوة

(عبد الحكيم)

(قوله اسام) فقد كبر اصير بشؤون الرؤيا فاسم

[قوله ادراك حق] أي الاحساس بالحواس الظاهرة والسرائط التي ذكرتم اسماهي الاحساس الذي في اليقظة وهو الذي يقتضى وجود متعيناتها في رؤيا لاي خارج

(قوله وقيل للحكماء الخ) في الطبق شرح اشكاة قال اسدي مدعي أهل السنة أن حقيقة الرؤيا حق لله تعالى النائم اعتقادات كاعتقاده في قالب اليقظة وهو سعيه وعالي جعله يشاء ولا يمنعه نوم ولا يقظه ويخلق هذه الاعتقادات في الارام على أمور بها في نفس الحواس كالعلم علما عن المصير الربوي والسراد بالاعتقادات ما من متجسلة ولشعقة ليشمل القول المدكوريين في النفس أي كونه حيا لا مطلقا و أراد لاحقا

[قوله يجمع المحسوسات الخ] فهو كحسوس الغيب فيه حصة نهار
[قوله فن الحواس اذا حدثت صور الخ] وليس هذا على الحكم السارق ولا يصح الأس يحسن عن التعقيب المذكور

[قوله ودب إلى الحس الخ] معنى الدابة حصول متلفه
[قوله صارت الخ] لان المشاهدة بوجود الصورة في الحس مشترك كما في انقطة الدارة والشعيرة حلولة

المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى لو غابت وطباعتها لما فترت عن هذا الفعل أعني رسم الصور في الحس المشترك إلا أن هناك أمرين صارفين لها عن فعلها أحدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لاستقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم العاقل وثانيهما تسلط العقل أو الوهم عليها بالاضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشغلان أو أحدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك أن الشخص اذا نام تقطع عن الحس المشترك توارد

[قوله صارفين لها عن فعلها] بوجود كل واحد منهما ضعف عملي على معنى الشفاء والوجود لأن كلامنا يطل على ما هو فاشكل عليه كلمة أو معنى قوله هذا في هذان الشغلان أو أحدهما مع وفي قول الشارح ومور سطحا إشارة إلى مقاديرها

[قوله لم يتسع] من الومع بمعنى الموقه لأن صد الصيق على ما هو فاعترض من أن الصور الذهنية لا تنفع فيها وأجاب بما لا يحصى مثلا وذلك لأن أقوى كلها أحواض الحس واحدة فالحس اذا هو الحس مشترك في الصور الخارجية واستعملها فيه لا سبق ذلك لأنهم تصور الباطنة عند صير النفس اليها اد من شأن النفس انما اذا شغبت بامر عات عن اخر وتفصيله في كتب النفس من الشفاء

[قوله عند ما يستعملانها] أي عند استعمالها وهم لا يتحيز لاحتياجها عند العمل والنوهم إلى تفصيل المعاني وتركيبها

[قوله فتعوق بذلك] أي عدم العمل
[قوله واذا انتفى هذان الشغلان] كما في النوم وان الصور عر و ردة عن الخارج والله من مشغولة بدفع الكلال الذي حصلت به الحركات البدوية والفسادية في اليقظة
[قوله أو أحدهما] كما في امر من الذي تضعف البدن فالحس مشغولة بدفعه كما في الحواف الشديد

[قوله لم يتسع لاستقاشه الخ] فان قلت قد مر انه لا تنفع في الصور الذهنية وتماهى في الصور الخارجية فكما جاز أن ينتقش الحس بالصور فكثيرا انصداد المتخيلة في انفسها الواردة عليه من الخارج فليجوز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية وما يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الباطنة والصور الحسية المرتبطة فيه على الصور العقلية والفرق طهر فالتقياس باطل

[قوله واذا انتفى هذان الشغلان أو أحدهما] سياق كلامه يدل على أن كلا من ذبلك الأمرين صارف مستند كما هو العاهر فقوله أو أحدهما محتمل أن سواء كان الشغلان عذرة عن العمل والوهم أو عن تسلط أحدهما وتوارد الصور من خارج

[قوله اذا نام تقطع عن الحس الخ] والاضهر أن نعم ايه وقد لا تسلط العقل والوهم عليها بالاضبط حيث لا يرتفع المانع بالكلية

الصور من الخارج فيتسع لا يتقاس الصور من لدن اذ عرفت هذا فنقول ما يدرسه التام
ويشاهد صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه (ويكون ذلك) أي وجدانه
في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين الأول أن يرد) ذلك المدرك (عليه) أي على
الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذ من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات)
من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل في جميع المبادئ العالية والملائكة السماوية ومن شأن
النفس الناطقة أن تتصل بتلك المبادئ اتصالاً معنوياً روحانياً وتتقش بعض ما فيها مما كان
أو سيكون أو هو كائن لا أن استقر في أي تدبير بذنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالوم
أدنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من أحوالها وأحوال من يقرب منها من
الاهل والولد والافسيم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رثتها ولو كانت منجذبة
للمنة الى المقولات لاحت لها أشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس
(يلسه) ويكسوه (خيل) أي القوة المتخيلة (لما جيل) الخيال (عليه) من الحكمة (والانتقال)
من شيء الى آخر مشابه له بوجه ما (و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (والتركيب)
بين الامور المتفصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صوراً) أي يلبسه صوراً جزئية (اما
تربية) من ذلك الامر الكلي (أو بعبارة) منه (فيحتاج) في معرفة ما ارتسمت في النفس
على الوجه الكلي (الى التمييز وهو أن يرجع المميز) رحوماً (فقرىاً مجرداً له) أي لما رآه

[قوله مرتسم فيه] أي حادثة له من ملامح مرسومة كما في العقول كما مر أو بالارتسام كما في
العنوس الملكية

[قوله في جميع لمدى اله ليه] أي العقول على الوجه الكلي

[قوله والملائكة السامية] أي العنوس الملكية على الوجه الجزئي على رأي المشايخ وعن التوجيهين
عبد الشيتق وقوله ذي فرع من شعبان القوى المدركة والحركة واما قال ذي لان الفراغ التام
يحصل بعد الموت

[قوله من اشارة] في العنوس حكيت ولا اشارة كيته شابه أي بما كانت شيء وجعله شيئاً به

[قوله يلبسه ويكسوه الخيل الخ] وما كان أكثر رسم الحس المشترك أن يرسم الصور فيه من الخارج
حكم اوجه عليها بذلك ويحدث أن تكون الجزئيات ابرسة في الحس المشترك حادثة اليوم معكسة اليه
من العنوس الملكية

النائم (عن تلك الصور) التي صورها المنخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة
 ومرتبة علي حسب تصرف المنخيلة في التصوير والكسوة (ما أخذته النفس) من العقل
 الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) أي فيما أخذته
 النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) أي لا يكون هناك تفاوت لا بالكلية و الجزئية (فيقع)
 ما رآه النائم (من غير حاجة) في الرؤيا (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل
 منه الى نظيره ومن ذلك النقل الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر
 حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه * الوجه (الثاني أن يرد عليه) أي على الحس المشترك
 لا من النفس بل (ما من الخيال) لدى هو خزنة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة
 (مما ارتسم فيه في اليفطة) فان القوة المنخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه
 بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دم فكره في شيء) وارتسمت صورته في الخيال
 (براه في منامه) وقد تتركب المنخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتتشبه في
 الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرئسة في الخيال من الامور
 الخارجية وقد تفصل أيضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك لما
 يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجهه مرض كثور في خلط) من الاخلاط
 الاربعة (أو بخار) فان المرض اذا أثار خلطا أو بخارا أو تفسير مزاج لروح الحامل للقوة

(قوله أي لا يكون الخ) هذا أحد من المادى العلية اما تحته من القوس المنطوقة فلا يكون الفرق
 بالكلية والحرثية أيضا لكن العس حينئذ تكون واحدة لها بنوسه الخيال
 [قوله خاليا] أي عن ورود الصور الخارجية

[قوله قلما يخلو النوم عن المنام] في لاسر رأى المنام كد وفلان يرون له امائمات الخينة فيسمى
 الاول مستعمل في المتن وبالمعنى الثاني في الشرح

(قوله واما ما يوجه الخ) عطف على قوله واما من الخيال وهذا من هذا السبب لا كثر وقد يكون
 من تأثيرات الاجرام السماوية وما قد توقع بحسب مبادئها ومبادئ حواسها صور في التحيل بحسب
 الاستعدادات ليست من تخيل شيء من عالم العيب كد في الشدة

(قوله وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا) وهذا لسبب الاعتماد على رؤيا الكاديين والشعراء لعمود
 متخيلتهما بالانتقالات الكاذبة الباطلة

(قوله والصراوي يرى الخ) طيبة الصراة حارة يسه وطيفة او دودة يسه قسروحه مناسبة

المتخيلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فإن الدموي يرى في حبه الأشياء الحمر
والصفراوى) يرى (الزيران والاشعة والسودوى) يرى (الجلبال ولادخنة والبقيى) يرى
(المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط أو بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد
على الحس المشترك (بقسميه) الوارد من عليه من الخيال أو مما يوجبه مرض أو غلبة خلط
(من قبيل اضئاث الاحلام لا يقع هو ولا تميره) بل لا تميره (فروع للمعتزلة)
متفرعة على القدرة والمعجز (لاول اختلافه فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا
يتمكن من حمل مائة أخرى معها) أى مع المائة الاولى (فيل) هو (عاجز عن حملها)
أى عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدى وان كان الموجود في أكثر
النسخ حملها (وقيل) هو (لا يوصف بالمعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال
هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حمل حديهما) أى
احدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احديهما من غير تعيين أى هو قادر على حمل

(قوله أو عنه حامد) أى من حيث الكم من غير أن يكون هناك مرض يوجب توافقه فان الفلبة
أيضاً موجبة لما كاة المتخيلة الخلط الغالب بما يناسبه

(قوله أصناف الاحلام) ولاحلام جمع حرم بالصم ما يراه الشئ في نومه واصصت الحلم أى من
اخلط الاحلام ليس لها تأويل

(قوله هذا هو الموفق) وهو محل خلاف بينهم اد لاحلاف في عدم القدرة على حمل مجموعهم
[قوله وقيل هو قادر على حمل الخ] فيه أن الكلام في حمل ائاة الاخرى بشرط الانضمام مع المائة
التي يتمكن من حملها حق يقال قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة
غير معينة منها وقوله أى هو قادر لم يطهرلى فائدة هذا التعبير

(قوله ومما يوجبه مرض أو غلبة خلط) ان قف كلامه السابق يدل على ان توران الحامد لى
هو عين غلبته يوجبه مرض قد يوجبه غلبه حلم هو بعينه يوجبه مرض فليط أوهما لى في تحه قلت
فليكن بمعنى أو أو والتعجير في التعبير ومثله كثير في الفتح ويراد به يوجبه مرض ما يوجبه بواسطه
اثارة بخار لاحلم من الاحلام الاربعة التي هي السوداء واصغراء والدم والبهر بقريفة المتألفة

(قوله أصناف الاحلام) الاحلام جمع حرم بالصم وهو ما يراه الشئ وأصغائها تحايطها جميع صفت وأصله
ما جمع من أخلط النبات وحزم فاستعير تارؤيا الكادة ومما جمعوا للمالعة في وصف الحلم بالعلان
كقولهم فلان يركب الخيل أو لتضمته أشياء مختلفة

(قوله وقيل هو لا يوصف بالصم ولا بالبره) هذا ساء على ان المعجز صفة وجودية أو عدم ملكة

مائة غير معينة من هذه الجهة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة أيضاً (والكل) أي جميع هذه الأقوال الثلاثة (منافض لأصلهم) ومذهبهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فإن المائة الأخرى معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها أو غير قادر عليها يناقض ذلك الأصل (فإن قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً بل بشرط وهو (أن لا يتعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة أخرى لكان ذلك مخالفاً لأصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) في الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعني أن المقدور هنا هو الحركة ومحله المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفاً لذلك الشرط فإن قالوا المحل وان كان مختلفاً إلا أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوزي الاعتمادات في إحدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع إلا بزيادة

(قوله في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات) متعاضدة أو متناهية أو متضادة

(قوله بشرط وهو أن لا يتعلق الخ) فإنه يستلزم اجتماع المائتين

(قوله فهو لا يقدر على حمل الجميع) أي على حمل المائة الأخرى مع اصحابها الأولى فإن الكلام

فيه وإذا لم يكن ذلك مقدوراً فلا يناقض ذلك الأصل

(قوله يناقض ذلك) فإن قلت حمل المائة الأخرى مقدور بشرط عدم تصاحبها إلى المائة الأولى وهذا

القدر يكفي في إطراد ذلك الأصل قلت كلامهم في إسناده الأخرى ولو منصفة إلى الأولى لافي مجموع

المائتين واعتبار اصحابها إليها لا يجرحها من كون حملها من جنس مقدورات العبد

(قوله قلنا في الرد عليهم الخ) وأيضاً يتنقص ذلك الذي ذكره بالقدرة على حمل أحرار المائة من القادر

على حمل المائة قادر على حمل عشرة وعشرة أخرى ضرورة فلو تم ما ذكره لكان ذلك من انتهاء تعلق القدرة

بكل من العشرين مثلاً فلم لا أن يقول الشرط أحد كونه شرط وجوب التعلق لأحواره أمل

(قوله فإن قالوا المحل وان كان مختلفاً الخ) لا ينبغي أن يصح إذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين

من جنس واحد في محين عتبيين لم يقع هذا القول إلا أن يبقى على مذهب وجوب تعلق القدرة

بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا متصفاً بل إذا وجد مبادي اعتمادات متعلق المقدور فيها

له اعتماد وحيد لم يستقم قوله في الجواب وإن قلناه أنه الخ لأن مجرد كون المقدورين من جنس واحد

في محين عتبيين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه والصواب أن ما ذكره هنا يثبت أنه ع

لثالث فإن للمائتين المتلاصقتين محلاً محتملاً لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يروحه عليه بعد سبب

في القدرة موزية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو حلق له ذلك لكان قادراً على رفع الجميع قايماً هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فما يقولون في مائة أخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه ممكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا يحوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يمكن من حملها بقدرة التي تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين هـ الفرع (الثاني شخصان يقدر كل منهما) على حمل مائة من اذا اجتمعوا عليه) أي على حمل المائة وحملها معا فقد اختلفت المنزلة ههنا (فمنهم من قال) وهو أكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل في كل جزء من أجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (ويؤيده اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما ألزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعداً جداً بل مستحيلًا (ومنهم من قال) وهو عباد الضيمري

(قوله أنسكم) من وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات اشروطة بذلك الشرط

[قوله فمنهم من قال] فيه أنهم لم يقولوا بوقوعه بمجموع المدرتين بان يكون كل واحد منهما في صورة اجتماع مؤثراتهما لان حمل المجموع لا يعمل الاخر فاد حتمتها على حرة لا يخفى فاما ان يعدل ليس لشيء من تأثيره مع المجموع وهو طاهر البطلان لان مجموع ليس سوى المدرتين أو يعدل سورع التأثير فيه فيلزم انقسام الجزء

[قوله وربما ألزم] بمرق من اوجهتين والقدريتين فان القدرة تابعة للإرادة فيجوز أن يريد اجتماع مقدور واحد بالاتفاق وان كان كل واحد منهما كافياً في إيقاعه القدرة الواحدة الخبيري ان الحركات الواقعة في المحل بطريق التوليد صادرة عن قدرة واحدة اد لا دليل على أنات أكثر منها والحركات الواقعة في المحل المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعدد الاجزاء التي لا تخفى ولا يجوز أن يقع من قدرة واحدة

استداه على التوليد نقل الكلام الى محل اجزاء المائة المتصلة والاطهر في التقرير ههنا ما ذكره الابهرى حيث قال ولو فرضوا من هذا قائلين بان الحركة الدائمة ثلاثين متصلتين بعضها واحد ما يمكنهم الانعصاف في المائتين المتصلتين تأمل

[قوله فمنهم من قال] الحق أن يقال ان المحل واقع بمجموع المدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستغن عن واحد احدى وقع اجتماعهما غاية الامر ان كلا منهما يستغنى بمحملة في المحلة كما سيحكي مثله في .. حيث التوليد من لا يجب لكن لم يعد به بمنزلة فكذا ورد عليهم رد

والسكبي (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذلك) حامل (للبعض)
 لا آخر كذلك فلا يثبت لهما ففلان في جزء واحد من لمائة المحمولة (ولا يخفى ما فيه من
 التعكم) إذ لا بد أن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس لاسر ولا سبيل لي ذلك (فان
 نسبة كل جزء) من أجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من العاديين (على السوية)
 فلا يتعين شيء منها لفعل أحدهما الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة
 والتوليد (أيضاً) فالواحدة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات (متعددة) الى جهات
 مختلفة (فيجوز أن يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة أخرى
 وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا) بأن يضرب مثلاً يده عليها دوسة فتفرق في تلك الجهات
 (واما في محال مجتمعة) كأجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات
 متعددة بأن تحرك معاً الى جهة واحدة (بل) مجتمع على عشرة أجزاء مجتمعة (متلاصقة
) عشرة أجزاء من القدرة والقدرة على تحريك كل جزء (من تلك العشرة) مجتمعة (غير
 القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدرات عشرة أجزاء جزء وبالحسنة
 يجب أن يكون - عدد القدرة العشرة العاديين على التحريك مساوياً لعدد الأجزاء
 المجتمعة (والا) أي ونم نكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء
 لا آخر بل جاز أن يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (المكان)
 في تلك القدرة وذكرها بتأويل المركب (قدرة على تحريك الأجزاء بالعمدة ما بلغت)
 إذ ليس عدد أول من عدد يلزم أن تقدر البتة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة
 وقد عرفت بطلان عدم الأولوية قال لا مدي هذا الفرع مما انفق عليه المثلون بالتوليد

[قوله محذوف] قيد اتفاقي من لآخر . صدوره بعد الصواب بجزء كل منها الى جهة من الجهات

لاعتدابة وكذا واحدة الجهة متلاصقة فان تحركها المتلاصقة يكون الى جهة واحدة

(قوله قال لا مدي الخ) يعني أن كل واحد من الأجزاء وقعه يصرف بالتوليد سواء فعل واحد

مباشر في الصورتين وهو كصورت اليد مثلاً فالفعل بوقوعه في حال التفرق صدوره وحدة ومتبعها حال
 الاجتماع تحكم وانفرد الذي ذكره من لزوم قدرة القوة على تحريك الجبل باطل لا بد من مقدمة مطلقة

[قوله الى جهات مختلفة] قيل اما جهات الجهات المختلفة بعد ذكر لأن صدور الحركات الى جهات مختلفة

من القدرة واحدة بعد من صدوره الى جهة واحدة لأنها تروى عنه عن تحريكهم ذلك بطريق

أولي وقيل بل لأنهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات لمحال المتفرقة الى جهة واحدة

وهو من قبيل تحكماتهم لباردة ودعائهم الجامدة فإنه إذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الأجزاء المنفردة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الأجزاء مع أنه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الأجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع ولا افتراق لم يجدوا إلى الفرق سبيلاً ولذلك قال أبو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندرى لذلك سبباً غير أننا وجدنا أن ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يمسر علينا عند ذلك الاجتماع وهذا الذي قالوه وإن كان حجة إلا أنه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لأعداد الأجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هناك حركات بعدد الأجزاء لجواز أن يقال يجري عادة تعالى بحلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وأن يقال أيضاً جاز التحريك في المجتمعة على وجود قدرة أخرى منضمة إلى الأولى من غير أن يكون عدد القدر بعدد الأجزاء ولا يحصى لهم عن ذلك وأما الجبائي فإنه قال انضمام الأجزاء مانع من التحريك لا ترى نائجهما أنادر على الشيء يمتنع عليه الشيء الربط والتقييد وليس ذلك لا بسبب انضمام

(قوله سهل عينا) بحيث لا يقع بقرينة قوته بحلق التحريك حال التفرق دون الاجتماع وفيه بحث لأن القرض في بعض الصور مسم والمشتدل معروف بعدم حلق القدرة لكن الكلام فيها إذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر في حال الافتراق ورفع بقدرة واحدة وفي حال الاجتماع بقدرة متعددة وهذا ظهر بطلان الفرق بذكره الحديث من أن الاجتماع مانع التحريك وإن ما ذكره ليس من ثمة الفرق الثالث إذ هذه القدرة وقوع حركة الأجزاء في الحدتين بل هو بقدرة واحدة أو بقدرة متعددة بل هو فرع بانفرادها وإن حمل لا مدي من ثمة قدرة وصدر المستفاد من نظره أدق

(قوله من غير أن يكون الخ) وما ذكره من أنه ليس بعدد أولى من عدد فاعطل

(قوله وهو من قبيل تحكماتهم الباردة) وفيه أيضاً مناقضة أصلم من وجوب تعلق القدرة الواحدة بالحادثة بجميع أحوال مقدورات الخلق

(قوله لم يجدوا إلى الفرق سبيلاً) فقد قلت لهم أن يقولوا توليد القدرة ابتداءً أقوى منه بواسطة أو أكثر وفي صورة الاجتماع التحريك للأجزاء الذي ثمة اليد بلا واسطة ولما تعدد بواسطة أو أكثر فأتى يمكن أن تنس اليد لجميع الأجزاء في صورة الاجتماع كما إذا فرضت ساحة جوهرية مركبة من الجواهر العردة ويوضع على الكف ويرفع وإن لا ينس في صورة التفرق لأن بعض الأجزاء وهو طاهر فلا يجدى الفرق المذكور في جميع المواضع

أجزاء التقييد الى رجليه وهو مبني على أصله في جوار منع انه أدرك وقد بان بطلانه وان سدنا
 صحة المنع فلا نسلم صحة التعديل بالضمم أجزاء التقييد الى رجليه بل جاز أن يكون المنع بمعنى
 مختص بصورة التقييد ولا وجود له فيما نحن فيه من الأجزاء المختصة وكيف لا والفرق ومع
 بينهما من جهة أن مانع التقييد لا يرول وان تضاعفت القدرة بخلاف الأجزاء المختصة فانه
 قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد امر موازية لعدد الأجزاء المنظمة ومما نقلناه تبين أن كلام
 الجبائي من تنمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في أكثر نسخ الكتاب هكذا
 (الرابع) أي من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالتمديد) فانه مانع عن المشي
 ان هو قادر عليه (وهو) أي كونه التقييد مانعا عن الفعل (مرع أن الممدوم ممدور) حتى
 يتصور كونه القادر على فعل ممنوعا منه لا مجال للمنع بالتمديد الى الفعل الموجود لسكنا
 فيما نطال كونه الممدوم ممدور بما ثبت من وجوب كونه القدرة مع الفعل لا قبله (وبه)
 أي يكون الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائي (كون القدرة على حمل مائة من
 قادرا على حمل المائة الأخرى) معها وحكم بأنه ليس قادرا على حملها وديه بحث لان كونه
 لا اجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادرا على حمل الأخرى ممنوعا منه لا كونه
 غير قادر عليه فالتمديد الحادي عشر أي من مصادد هذا النوع وكأنه هو من الناسج فان
 هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مصادد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تنمة
 الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا ربعا وان جعل فرعا على

(قوله من جواز منع القادر) يعني أن المختص قادر

(قوله ومما نقلناه) أي قد عرفت حاش ما نقله من حاشية فرعا رابعا أولى

(قوله كما فعله بعضهم) لأن استعمل لعدد الرابع

(قوله ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي الخ) سياق الكلام يدل على أن الجبائي يقول بوجود القدرة
 على تحريك الأجزاء المختصة ونحوه التحريك على جميع الاجتماع وغيره لا وجود للقدرة في ملاحظة
 هذا التصديق يصح حذف كلام الجبائي فرعا رابعا لأن الشرح نظر الى أن الفرع الثالث المذكور في
 «توليد القدرة» واحدة في محال متمركة حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها في محل مختصة
 فاندرج فيه مذهب الجبائي عليه هي الباب أنهم بعد ما تفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائي على تحقق
 القدرة على التحريك ونحوه لمع والفقهاء على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكرته قول الشارح من تنمة
 الفرع الثالث

حدة كان هذا فرعاً خامساً وأما جملة مقصداً حادى عشر فلا وجه له (القدرة المحركة عينة
ويسرة هل تقدر) وتقوي (علي التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزه ومنهم
من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتاً بينهما ويعلم ان
رفع شئ أشق وأقوي من تحريكه دحرجة (وعليه) أي على المنع (البهيمية) أي الطائفة
التابعة لأبي هاشم (ووجوب) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة
عينة ويسرة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة
الواحدة لجوار الاحتياج الى ما يزيد عليها (المقصود الثاني عشر) بل الحادى عشر
عرفت (القدرة مغايرة للمراح من وجهين) الاول المراح وأثره من جنس الكيفيات
محسوسة) بامور الالامة وذلك لان المراح كية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة
وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون أثرها وحكمها من
جنس أحكام هذه الكيفيات لانه يكون ضعف من أحكامها ولا شك ان أحكام هذه
لاربع وآثارها من جنسها أيضاً فانزج وأثره من جنس الكيفيات المموسة (دون القدرة)
فانها ليست مدركة باللمس وليس أثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس

(قوله قدرة واحدة أي قدرة متوسطة بكل ذلك المحل من حيث هو ولا يحتاج الى قدرة متعددة
نحو الأحرار على ما قد جمهورهم كما مر على هذا يدفع الحكم لدى ذكره الشرح
(قوله كية متوسطة) اشارة عن تلك الكيفيات منكسرة وفائضة عن إدراك هذا كسرها
في اختلاف بين الأطباء والطبيين

(قوله وهي في الحقيقة من جنسها) وان كان في العدم مماثلة من حيث ان الكيفيات الاربع
تؤثر باللاقحة من غير المدخل بخلاف المراح فانه يؤثر باللاقحة مدخل
(قوله دون القدرة على) قدرة الى الكندي فهو استدلال بالشكل الثاني بوجهين الاول ان انزج
من جنس الكيفيات الاربع ولا شئ من القدرة كذلك فلا شئ من المراح فقدره فلا شئ من
القدرة بمزاج

(قوله لان المراح كية متوسطة) كون المراح عبارة عن الكية المتوسطة انما هو مدعى الأطباء
وأما عند الحكماء فكية حرة حادثة عند الانكسار والنم

(قوله فليست القدرة من المراح) قد يقال يجوز أن يكون مشوع واحد ما عشتدت عنه نواحي
مشوعة فتعبر النواحي لا مشوع مدد المشوع وهذا لما يرد دا حرم دليل التعدد اختلاف الآثار وأما
إذا حصل كون أحدهما ممدود دون الآخر وجهين اختلاف الآثار مؤيد له فلا وقد يستدل على

المزاج بل هي كيفية تابعة له (الثاني المزاج قد يعالج القدرة كما عند النوب) فان من صابه
 لنوب واعياء يصدر عنه أفعاله بقدرته واختياره ومزاجه يعالج قدرته في تلك الافعال والشيء
 لا يعالج نفسه فالقدرة غير المزاج (المقصد الثالث عشر) بل الثاني عشر قال الامام الرزى
 اعطى القوة وضع أولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يصدر عنه أفعال شاذة
 من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس ثم ن لا قوة بهذا المعنى مبدأ ولازما
 أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان اذا شاء ففعل واذا لم يشأ لم يفعل وأما اللازم فهو
 أن لا يفعل عن الشيء بسهولة وذلك لان مزاويل الحركات الشاذة اذا انفصل عنها صدمه ذلك عن
 اتمام فعله فلا جرم صار الالافعال دليلا على الشدة ثم بهم نقول اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو
 القدرة والى ذلك اللازم وهو الالافعال ثم أن للقدرة وصفا هو كالجس لها أعني الصفة المؤثرة
 (قوله المبدأ وهو القدرة) كونه مبدأ باعتبار القوة بذلك المعنى هي مدرة الشبهة فكانه

القدرة مع وصف الشدة

(قوله أعني الصفة المؤثرة) فان أريد بالصفا ما به الجوهر والعرض كان شيئا لا لطبيعة والصور النوعية

كاسم وان حص بالعرض فلا

التمدد بل المزاج يوجد في المعادن والنباتات ولا قدره فيها فعدت تميزهم وفيه ان حرا لا يدل على
 معايرة اراج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود

(قوله قد يعالج القدرة كما عند النوب) قد فقت يعالج هو انك قد فقت المزاج اعني ما يعتبر النوب
 وبالكلال العاين له وقد يقال انتمست في تحقق القدرة فبها اصايه لاعتبه هو الواحد في تيمست به
 في المارة من قول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج مدركا بالوجدان

(قوله أن يصدر اح) اراد من له السمية القريبة الى يادار منها فلا يصح في التعريف على مبدأ

هذا المعنى أعني القدرة المتصلة

[قوله أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان] قال رحمه الله تعالى القدرة مبدأ بمعنى مبدأ لجميع
 الالافعال لا اختيارية ولا خاص مبدئية أعني يمكن به صدور الالافعال شاذة قطعاً وليس مرده لاحتصاص
 بخاص بين مبدئية ثم قل والحاصل أن القوة هي القدرة الكاملة ومدة أصل القدرة المدة وفي
 تفسير القدرة بالكون المذكور مسحة لانه يختار في اختلافه مراد صفة بها يكون

(قوله فلا حرم صار الالافعال دليلا على الشدة) لا يخفى أن وجود الالافعال من حيث هو لازم لا يدل
 على وجود المبدء الا أن ثبت مساواة بينهما وم نصح بها عنها فالأقرب أن يقال الصفة بعزم الالافعال
 فعدم الالافعال يدل على الشدة والقوة

(قوله أعني الصفة المؤثرة) لو بدت الصفة بالامر يظهر منه بصورة الجوهرية المؤثرة لكان أولى

في الغير ولما لازم هو الامكان لان اعداد لما صبح منه أن يفعل وصبح منه أن لا يفعل
كان امكان الفعل لازما للقدره ففعلوا اسم لقوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون
الابيض انه اسود بالقوة أي يمكن أن يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان
في الحقيقة انفعالا بناء على أن المعنى الذي وضع له لفظ لقوة أولا كان منعظا بالفعل فلما
سموا بها لامكان قوة سموا الامر الذي اذن به لامكان وهو لوجود والحصول فعلا
والمهندسون يحملون مربع الخط قوة له كأنه أمر يمكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد
ما ذهب اليه بعضهم من أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة
قوى على صليها أي مربعه يساوي مربعيهما وقد انتفش هذه المعاني على صحيفة خاطرك

(حسن جاني)

(قوله ولم لازم هو الامكان) بين الامام العلاقة بين القوة والامكان المتعلق والذي يتعلق عليه قوة
هو الامكان لفارق للعدم فلا ضرب وسبيل اليه انصف

(قوله بناء على أن المعنى الذي وضع له لفظ لقوة) حاصل مد كره انه شبه الحصول والوجود بالعدم في كونه معلوما
للقوة وان كانت القوة في الموضوعين بمضمين

[قوله والمهندسون يحملون المربع على أن يكون صريحا في مساحتين مربعيه ثم ان المهندسين ما وحدوا بعض الخطوط
من شأنه أن يكون صريحا في مساحتين مربعيهما ليس يمكنه ذلك جمعوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كأنه أمر
يمكن في ذلك الخط وخصوصا ان اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الصليح على مثل نفسه
ثم قال هذا صريحا القوة صريحا القوى وصرافا غير القوى ما لصعب ومنه العاجز ومسهل الاعمال
واما المبروري واما غير المؤثر واما أن لا يكون اعداد خطي صالحة اعداد حسابي معروف وقد ظهر من
كلامه مقابل كل معنى من معنى القوة وأنه مشتق من القوة القوى على جميع المعاني

(قوله خصوصا اذا اعتقد مدح اليه بعضهم الخ) قال رحمه الله تعالى هذا الاعتقاد صعب لان
السطح لا يحصل من الخط كإن الخط لا يتولد من القوة وبما ان الجسم لا يحصل من السطح بل هي
اوضاع لها ولا يتقدم الامر من وجود على عكسه العدم حركته ثم يوهم حركته الخط على مثله غير ان
المربع واما أن حدوثه فيها فكلا

[قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على صليها أي مربعه يساوي مربعيهما] أي ولان المهندسين
يحملون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي على صليها أي على مربع صليها وإذا ادوا ان مربعه
يساوي مربعيهما والقريب أن مجموع مربعيهما حيث يكون قوة لاوتر فيدريج في قوطم مربع الخط قوة
له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فتدبر وتر الله أنه هو الخط واصل بين صليها والمربع قد يتعلق
على اعداد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلا د ضرب عشرة في نفسه حصل مائة فانه مربع

فلنرجع إلى ما في الكتاب فنقول (القوة تقال لقدرة والمراد هنا جنسها) أي المقصود في المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا (مبدأ الغير في آخر من حيث هو آخر وفولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) أي في هذا الحد (المالح لنفسه فإنه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة لطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم يتقبل عما يلاقيه من لدواء وهذا مبني على ما يتبادر إلى الأوهام من أن الإنسان هو هذا الجسم والتعقيق أن المالح المؤثر هو النفس لاطقة والمالح المتأثر

(قوله القوة نفس بعبارة المالح) فهذه المسألة أورد ابن معين القوة في بحث القدرة (قوله يعني أن المقصود المالح) بخلاف المعنى الآخر قال يابن موكول في المقاصد لآخر وذكره فيها استمراري بيان اختلاف القوة من بيان لا مكان فذكر في الأمور العامة والقدرة قد سر في المقاصد السابقة والأفعال سيجيء في الكيفيات الاستعدادية (قوله هو النفس الساطقة) وأن كان باعتبار بعض المقاصد لا بد في العلاج من استعمال الأعضاء

العشرة والعشرة حركات وقد يطلق على سبع محيط به أربعة أضلاع مساوية وهو ارد هم كما هو صهر ومساواة مربع اوتر على الصلبيين تنقسم على ثلاثا اثنين فليست ضرورية على المعنى الأول لينصح على المعنى الثاني أيضاً فقول د فرسب كلا من صلي اثنى عشرة أجزاء مساوية فربيع كل صبع مائة مثاقيل لاثم الخصلة من صرب عشرة في مائة ومربع اوتر مائة مروج مجموع الصلبيين في المئين فالوتر جسد مئين و م فوق أربعة عشر جزء وقل من خمسة عشر وذلك لأن الحاصل من صرب أربعة عشر في مائة وستة وسبعون من صرب خمسة عشر في مائة مئتان وخمسة وعشرون فلابد أن يكون جذر المئين فيما بينهم ود تحجب هذا تحجب مساواة على المعنى الثاني أيضاً فليست

[قوله مبدأ التعريف في آخر المالح] قال الشارح في حواشي تحريريد القوة بحسب الاصطلاح بدان القوة المعية والاعلمية أي التي فيها تحجب نحو الفعل أو الاعمال فذلك أحدوا في تعريفها التعريف اشمل للعقل والاعمال وقال أيضاً قال هل يصح القوة مؤثرة على القوة لاهمائية قال صرح بذلك بعضهم وادعي أهم رادو ذلك في هذا التعريف معناه سواء كان تأثير أو تأثير ثم قال بعد قوله قول الكافي القوة بمعنى الصفة المؤثرة صرح بها الشيخ بها معناه غير في آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يؤيد اختلاف التأثير على معنى المتشابه للتأثير والقول كما صرح فقد طهر لك من سبق كلامه في حق التعريف في تعريف الشيخ على المعنى اشمل للتأثير والتأثر وحصل التعريف شاملاً للقوة المعية والاعلمية وفيه بحث لأن التعريف بحسب مفهومه وأن كان أعم لأن اعتبار كون ذلك التعريف في حيزه على تخصيص التعريف بالقوة العقلية لأن المصادر هو القدرة بين محل ابداء وعن تنفر ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم إلا أن يقال الآخرة معترضة بالنسبة إلى المالح مطلقاً لحاصل التعريف بها مدداً التعريف من شيء في آخر (قوله والتعقيق أن المالح) في المالح هي الطائفة العقلية فهي لا تختص بالنفس لأنها لا يكون

هو البدن وهما متغايران بالذات فالأولى أن يمثل بمعالجة الانسان نفسه في رلة الاخلاق الرديئة
التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا اميد موجبا لعموم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه
لان المتبادر من لفظ الآخر هو المعايير بالذات فلما قيد بالحقيقة عم أن التغاير بالاعتبار كاف
ولقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام أربعة لان اصادر من القوة مافعل واحد أو افعال مختلفة
وعلى التقديرين ما أن يكون له شعور بما يصدر عنها أولا ولاول النفس العنصرية والثاني الطبيعة
المنصرفة وما في معناه وثالث القوة الحيوانية ورابع النفس البانية وقد مررت الاشارة اليها
قال الامام لزي بعض هذه لادسام صور جوهرية وبعضها صور عراض فلا يكون القوة مقولة
عليها قول الجنس بل قول العرض لعام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف
جنسي (وتقال) لقوة (للامكان لمقابل للفعل لانه) أي هذا الامكان (مستب للقدرة عليه)

(قوله هو البدن) لانه من حيث كونه متعلق بالنفس اذ لا بد من الحياة حتى العلاج
(قوله وء كان ح) رفع ما يراهي من انه مخالف ما خسر من ان القيد في الآلات الاخراج وحاصل
الدفن ان فيها د كان القيد تخصيصا للآلات - بقى ما اد كان تفسير له من معنى الى معنى فهو التعميم
[قوله في وصف جنسي] والالم يكن بقولات اعيرة احكاما عليه

لا آلات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاصها - بمعنى النفس وان كان حصوله لها بمساهمة الآلات
اليدوية فتصبح بكسر اللام ليس هي التعقيب الا لمجموع وأما طرح الفتحة فيحدث ان يكون هو مجموع
أيضا لان النفس لما حارثها من ارسوم في قوه من يتقن كتابات تلك طرقات اتراسة في القوى
ويحصل لها بواسطة ذلك لاسدش اعر من نصائيه كالعصب ويحوى حر أن يتأثر ايضا من الاحوال بدنية
العارسة للموي من الصحة والمرس والحواس ان آلات العمل لا يسد اليها عمل حقيقة واء يسد اليها لفاعل
(قوله وانما كان هذا القيد موحداً الخ) اشارة الى حواش ما يرد لمقول كون القيد في الآلات
موحداً لخصوص الحد وحروج ما كان داخله فكمب العكس لأمر موهو حاصل الحواس راندكور
هنا ليس ليس بعيد عنه من التخصيص - اربعة بعيد للزوهم منه وهو وجوب العبارة لذاتية لكن
في دلاله قيد الحسية على كفاية التعبير الاعشاري نوعه فقه يرفع بلزوم استدراكها اذام نحو عبادة
(قوله فالأول النفس العنصرية) فان الشرح في حواشي التحرير انحصار القوة الشاعرة التي يكون
مبدأ فعله وحده في النفس العنصرية بما لا يديب عنه وكذا الحال في سائر الأقسام واهلهم بسوا ذلك
على ما هو عليه ولم يذهب في ذلك حصر عقلياً في في تحصر الله صر
(قوله وما في معناه كالصور النوعية للآلات من الصورة المسددة الى الافقون والحدود التي
للمريون والحرارة والبرودة على ما هي

أى على الشيء الذى تعلق به هذا الامكان (بجواز) وذلك لان القدرة بما تؤثر وفى لارادة
 اني يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان لمقارن لعدم وهو لذي يقابل لفعل لم تؤثر
 لقدرة فى ذلك المراد وهذا الامكان سبب للقدرة بحسب اظاهره وكان مدرة مساوية بالقوة
 أطلق اسمها على سببها ونمام يحمل لامكان بمقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازي
 ووجهه بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل أو استترك كما نقلناه لان اللارم للقدرة على توجيهه
 هو الامكان الذي لا المعال للفعل وللتنبه على ذلك قال المصنف (وهذا) أى لامكان المدابيل
 المسمى بالقوة (غير الامكان الذي فانه) أى لامكان الذي (قد يقارن الفعل) فان لاسود بالفعل
 يمكن سوده امكاناتيا (وبعكس من الطرفين) أى طرفي الوجود والعدم من يمكن ان وجود
 يمكن العدم أيضاً وبالعكس (دون هذا) الامكان المدابيل فانه لا يتصور مدارته للفعل ولا يتعكس
 اذ لا يمكن ان يكون وجود السود وعدمه معا بقوة فان قلت قد علم مما ذكرنا ان الامكان
 الذاتي قد يقارن العدم كما مدابيل للفعل ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك

[قوله مجازاً] متعلق بقوله سبب فانه لا يوقف عليه المدرة فكان - ٢ -

(قوله مع بالقوة) لاستمراره ردها القيس احدهما

(قوله مد كرت الخ) من قوله فلولا لامكان لمقارن لعدم وهو لذي يقابل الفعل الخ

(قوله محراً) متعلق فى معنى قوله سبب بقدرة عليه لا يتدل بذل عليه بأخره عن ذلك القول
 ويدل أيضاً قول الشارح فهذا الامكان سبب بقدرة بحسب الصاهر
 (قوله التي ثبت مقدرها لعدم اراد) قد سبق ان لارم يجب معرفته لاراد عدمه بالاحتياج
 فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكيماء

(قوله لان اللارم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذي) فيه بحث دقيق ان يكون مراد لارم
 امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجيء فى مباحث النكبين من الالفاظ والمادة من شذو
 غير الامكان الذاتي الذي هو المادة فى حقه فان قال حان الامكان على مد ذكرته ليس محتمل لان
 مفصوده بيان العلاقة لاصلاق القوة على الامكان ولامكان الذي يصح عليه قوة من ذلك الامكان
 بالمعنى الذي ذكرته فان هذا مشترك الوجود على جميع دلائل الامكان الذي يطلق عليه انه هو
 لامكان الذاتي أيضاً - لاستعدادى والحو - على تقدير دلائل الامكان فى عدم اطلاق القوة
 عديهما ان الحصر فى قوله هو الامكان الذي مدافى بقرينة قوله لا مدابيل للفعل فثبت

(قوله قد يكون الامر كذلك كما في مثل السواد الخ) حاصد لمرى من المثالين لاسود من
 غير يعبر في ذاته يمكن ان يصير أبيض وأما هراء فانه يصير ماء دا غير صورته النوعية لداحلة فى قوامه

كافي مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا لا مكان دون الامكان الذاتي
والنظفة ان تكون نسانا مع صدق قولنا لاشئ من النظفة بانسان بالضرورة فتأمل (وقد
تقال) انموذ (في العرف للمدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره أولا (و) يقال انقوة (لما
به المدرة على الافعال الشافة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ
لها وليس كذلك بل الامر بالمعكس المدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث الشرقية ان
انموذ بهذا المعنى كأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو المدرة وقد قيل أراد هنا بالقدرة على
لافعل الشافة لتمكن منها (و) يقال انموذ (اعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات

[قوله كافي مثال السواد] من قولك للامس لا سود بالهوية مع عدم تعدد اسواد ويمكن لذاته ان يبدى
بنائه على انه لا يتغير حيث انه عند حصول البياض

[قوله في الهواء الخ] قد مر ان الهواء هو الوجود في صورته النوعية وحصول الصورة الماثية
وليس يمكن له بالمطالع الى دونه لاشباع احوال الصور من الخالص من الامكان الاستعدادي مع النوع في
ذات المستعد بخلاف الامكان الذاتي

[قوله بعدا تكرار الخ] الا ان التصور من ذكره لا يبين وجه التمسك ليراد معنى انموذ في
مباحث القدرة ومن ذكره هنا بيان اطلاق القوة عليها

(قوله هذه عبارة توهم) دلالة على ان يقال لقدرة على الافعال الشافة

(قوله زيادة وشدة) والمعنى الاول من ومبدأ لها

[قوله التممكن منها] لا مبدأ التممكن حتى يتوهم ما ذكر

(قوله عدم الافعال) أي كونه بحيث لا يعمل ليكون معنى الكيفيات المعنوية

ولا يمكن للهواء ان يركب من هبولى وصورته المحصورة مكانا دأسا ان يصير ماء نعم لو اريد به هواء هبولا
مثلا لا يمكن ذلك امكانا وانما ن قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا مستعدا ان يصير ماء فلا فرق فاب
الاستعداد انما هو متمم لمعنى الى مددة وان وصفه به مجموع مدد هرا ولا كذلك الامكان الذاتي

(قوله وهذا تكرار - ذكره أولا) فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلاما انصف
عليه وانما هو حمل قوله أولا وانما هو حملها على انما في هذا محل للقدرة الى اطلاقها على القوة
حسها وحمل قوله ثانيا وقد يغفل في العرف للقدرة نفسها انما قد يوافق على من القدرة لم يكن تكرارا
صلا قال قلت قوله في العرف ما بين عن من القدرة في كلامه الثاني عن تمام اطلاق القوة في العرف
عن من القدرة ليس لا قلت لو سمى لا تكرار حيث انما ايضا لا محذور في كلامه السابق على تمامها
لا على جعلها وفي الثاني على جعلها فتأمل

(قوله في المباحث الشرقية) يعين لقوله بل الامر بالمعكس سواء على ان المقوم من كلامه مشيوعية

القدرة للقوة

لاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذ خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية (المقصود الثالث عشر) وفي النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) أي عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئاً من غير ان يروي في حرف حرف أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة) أو في نغمة نغمة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسعي خلقاً واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسع أيضاً خلقاً واذا كانت مبدأ له يسرع وتأمل لم تكن خلقاً واذا اجتمعت فيها هذه القيود مما كانت خلقاً (وتتسم) الخلق (الى فضيلة) هي مبدأ لما هو كمال (ورذيلة) هي مبدأ لما هو نقصان (وغيرها) وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئاً منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتديرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احدها القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في تديره وتسمي قوة عقلية

(قوله اذا خصت بالاعراض) أي لم تجعل شاملة لقدرة تعلى

(قوله أي عن النفس الح) فاسماد الصدور الى الملكة مخاري باعتبار كونه آلة

(قوله بلا روية) هي القاموس رويت في الامر روية اذا صرت وتكررت وعنه بقوله والاسم لرؤية أي الفكر

(قوله كمن يكتب الح) نظير لانجيل لما صرح به في شرح معاصده من أن الرايح الذي يكون مبدأ لأفعال الجوارح بسهولة لا يسعي حقا كملكته الكثرة والمراد بفعل النفس ما لا يكون بخصوصية حارحة تدخل فيه وبأفعال الجوارح خلاله

(قوله في نسخة) ان أريد الفعل المعنى أو نغمة ان ريد الفعل الرب وهو المذكور في الكتب المشهورة

(قوله اذا لم تكن ملكة) كغضب الخليم

(قوله ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس) عن الجوارح كملكته الكتابة

(قوله واذا كانت الح) كالبحر اذا ساد واكره ان يسميه يكون تصرفات الهت على وفق اقتضاء القوة العقلية لئلا ينسحب الهواء وينسحبها الذات والنعمور ان وقوع في اريد اللذات على مبينها والحدود السكون عن طلب ما يخص فيه العذر والشرع من اللذات والشهوة هي اقتياد السبعة للعقلية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور والتهور الاقدام على مبغضي والجبن الحذر عن مبغضي والحكمة هي أن يكون استعمال الفكر فيها مبغضي والجور استعماله فيها لا مبغضي وعلى ملاسفي والسلاحة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب المصنوع كداد كره لمصنف في رساله الاخلاق

(قوله من غير أن يفكر في نسخة) قال رحمه الله المشهور في الكتب في نغمة نغمة لانها هي العمل

الصادر وانما النغمة تحصل منها

ملكيتها وثانيها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها ما يدفع به ما يضر البدن وبؤله وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى أحوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي (الوسط) من أحوال هذه القوى (والرذيلة) هي (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) أي غير الفضيلة والرذيلة (ما ليس شيئاً منهما) أي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية أصولها ثلاثة هي الاوساط من أحوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية أصولها ستة هي أطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة أخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم (فالعفة هي هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين المعجور) الذي هو افراط هذه القوة (والجود) الذي هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذي هو افراط في هذه القوة (والجبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجرأة) التي هي افراط هذه القوة (والبلالة) التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة أصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي المنخص قد طعن بعضهم أن الحكمة المذكورة ههنا هي التي جمعت قسيمة للحكمة النظرية حيث دلت الحكمة ما نظرية وما عملية وهو طعن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجرأة والغباء والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من أفعالها والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه أيضاً أن الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لأنها بمعنى العلم بالاشياء مطلقاً سواء كانت مستندة الى قدرتنا أولاً ومما يجب التنبيه له أن الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه

[قوله والجود] بلقاء من حدث البار اذا سكن ههنا لا يحجم على ما هو

[قوله للقوة العقلية] لصية دون النظرية [لعدم كونه مبدأً لصدر الافعال

(قوله بين الجرأة) في القاموس الجريرة بالضم الخبيث معرب كزبر والصدر الجريرة

(قوله أصول الفضائل الخلقية) ولكن منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل التي

(قوله مغايرة للحكمة الخ) رد في شرح انفاص حيث قل والحديث من الاعتدال حركة الفصية

الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بخلاف الاستطاعة

(قوله بين الجرأة) رحل حرر بالضم بين الجريرة أي حبشيم وهو لكزبر أيضاً وهما معربان

القوة أعني النظرية كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى وأن العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون أفضل من كل واحدة من أجزائها لا من الحكمة النظرية إذ لا كمال أشرف من معرفته تعالى بصماته ومعرفته أفعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بأدنى تأمل في مقالاتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لأن الخلق يعتبر فيه صدور الأفعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في أصل القدرة وإيضاً لا يجب في الخلق أن يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الأشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سببا أن جعل نسبة القدرة إلى العارفين على السواء) فإن الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد أن يكون متعلقا بأحد طرفي الفعل واحد الضدين (خاتمة في تفسير كفيات نفسانية قريبة مما سرى في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الأمور القريبة (لحجة قيل هي لارادة فحبة لله أنا إرادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأييد (ومحبتنا لله إردنا لطاعته) وامثال أوامره ونواهيها وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيميّة روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه

[قوله من الحكمة النظرية] اعرفه بمعرفة حقائق الموجودات التي ليست وجودها بحدوثها واختيارها

(قوله ونست هذه داخلة الخ) من الداخلة فيها بمعنى ماسكة يحصل من استعمال الفكر على ما ينبغي

كما صرفت

(قوله بل لا بد الخ) أو سهولة صدور العارفين والضدين فليس كل منهما إلى الآخر لا يتصور كيميّة

نفسانية ولو باعتبار بعض المعاني قد ذكر جميع ماله المطلق مفعود في الخاتمة لا كما وهم من أن ذكر تفسير محبته تعالى استطرادي

(قوله وقد يقال الخ) قسم المحققون من الصوفية أحده إلى فعلية وصحية ودنية وفسر إلهانية بميل

يكون لمناسبة بين الدين من غير اعتبار فعل وصحية وهذا التفسير لا يشماها

(قوله الكمال المطلق أي من كل وجه

(قوله من الخلق لا يتصور فيه ذلك) قد باقتضى فيه بخوار تعاق الخلق بالقيام والعمود مثلا مع

أهم، اضدان لا بد لتفيه من دليل

(قوله فحبة الله تعالى لنا الخ) ذكر محبة الله تعالى في عداد الكميّات النفسانية استطرادي لالانها

هي التي تختص بذوات الأهل من الأحكام العصرية إذ قد سبق أن الاختصاص اعتبر فيها أصفي بالقياس إلى الإلهيات بل لأن الصفات القائمة به تعالى ليس من قبيل الأعراض كما سبق

على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حصرة القدس بلا فتور وفرار وأما محبة الفيرم
فكيفية ترتب على تخيل كمال فيه من لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلا مستمرا كحبة
العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثاني) من تلك الامور
(عند المعتزلة أن الرضاء هو الارادة) فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له أيضا
(وعندنا) أن الرضاء هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده
لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللمعة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك
قصد من التارك أو لا كما في حالة النفلة والذوم وسواء أمرض لضده أو لم يعترض وأما عدم
ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وبيل ان كان
قصداً) أي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصله بالقصد فلا يقال ترك النائم
الكتابة (ولذلك يتعلق به) أي بالترك (الذم) والمدح والنواب والمقاب فلو لا أنه اعتبر
فيه القصد لم يكن كذلك قطعا (وقيل انه) أي الترك (من أفعال القلوب) لانه انصرف الغيب
عن العمل وكف النفس عن اتياده (وبيل هو) أي الترك (فعل الضد لانه مقدور والمدم)

(قوله على الاستمرار) لا بقوله الصور فان التصور المستمر على حسب استمراره يوجب محبة على

اختلاف مراتبها

(قوله بلا فتور) أي بلا فتور في ذلك النوع والافراد عندهما

(قوله من لذة) أي حبة أو مفعلة منه يرتب عليه اللذة عند حصوله أو مشاركة منهم بوجوده والثلاث

الاحيران مشاكلة الاول باعتبار الجزئية والثاني للمشاكلة باعتبار اوصاف

(قوله لم يكن مريدا) فالكفر والعشق وقعان من غير ارادته تعالى عندهم

(قوله هو ترك الاعتراض) أي الارادة مع ترك الاعتراض لال الرضي سعة وجوده

(قوله حاصلا بالقصد) فيه ان القصد لا يخلق بالاعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع ماشاء الله كان

ومم بش لم يكن الا ان يراد منه كونه حاصله بقصد مستندة محورا

(قوله وكف النفس عن اتياده) أي طلب حصوله وو كان عدم العمل المستند لرم ن يشاب

المكلف في أنه مشايات عدم فعله المشايات

(قوله أو مفعلة أو مشاكلة) فان قلت سبحانه ان اللذة أدركت بالاشم فصار ان تخيل للذة وجود

في جميع الصور الثلاث فاصح جعل قوله أو مفعلة أو مشاكلة قسما لقوله من لذة قلت المراد باللذة هنا

معناها المعنوي قال في شرح المقاصد لا شك ان لذة اللذة أو لالم بحسب اللمعة فاما هو لا يحصى دور العقل

أي عدم الفعل (مستمر) من الازل (فلا يصلح أنرا للقدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيرول استمرار عدمه فمن هذه الجهة يصلح أن يكون العدم أنرا للقدرة قالوا ولا بد أن يكون كلا الصدين مقدورين حتي يكون ارتكاب أحدهما تركا للآخر فإذا لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرابية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرابية الصعود (الزعم) من تلك الامور (المزم) وهو جزم الارادة بعد التردد) لحاصل من الدوامي المختلفة المنبثقة من الآراء العقلية والشهوات والشهوات النفسانية فان لم يرجع أحد الطرفين حصل التعبير وان ترجع حصل العزم (وهذا كله) أي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك (انما يصح اذا لم يفسرها) أي الارادة (بالصفة المحصورة) لأحد طرفي المقدور بالووع (بل بالبليل) أو ما يقتضيه من اعتقاد الدفع أو طنه أما اذا فسرناها بالصفة المحصورة فلا يصح لان الصفة المحصورة قد تخصص ما لا يكون محبوا ولا مرضيا والمزم قد يكون سابقا على الفعل لذي يجب أن

(قوله دوام استمراره) أي بقاء استمرار ذلك العدم في الارصة الآتية مقدور لا بمعنى انه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم يتعلق القدرة بالعدم الازلي بل بمعنى انه يتعلق القدرة بالفعل فيرول استمرار العدم في الآتية بحوث ذلك الفعل

(قوله لا بد أن يكون الخ) ان صاحب علق القدرة لكل منهما على سبيل الدل

(قوله وقد بقاء دوام استمراره مقدور الخ) من قال يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه على تقدير أولية أصل العدم حواه حاصر وقت يمكن أن يقال دوام استمرار عدم الفعل في هذا اليوم مثلا متحدد اذ لم يوجد في الامر الدوام بالنسبة الى هذا اليوم لكن الكلام في إطلاق كلام الشرح على هذا وأيضا يمكن أن يتصور مثله في نفس العدم أيضا

(قوله قالوا ولا بد أن يكون كلا الصدين الخ) من قال اذا اشترط ذلك فن ترك الصلاة بعد صحتها فاما ان يقولوا ان الصلاة معدومة حال كون صحتها مقدورا أو لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف أساهم في يتعلق قدرة واحدة أو قدرتين صدين معا ضرورة ان المقدور لا بد أن يكون معارفا للمعدة عند تعلها به وذلك يقتضي اني جناع الصدين وهو محال وان كان الثاني فالصلاة غير مبروكة لغوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح لعقلاء وأهل السنن فلب يس مرادهم كون الصدين

في الترك مقدورين معا بل على سبيل اسد ذلك لا يفي مادرك

(قوله في تفسير ما عدا الترك) وما عدا ترصاء انفس ترك الاعراض

جميع النوع الخامس

من أنواع الكيفيات المساوية (في بقية الكيفيات النفسانية وفيه) أي في هذا النوع (مقصودان
الاول في الذة ولا مبداهيان) لان كل عادل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل
واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لتعصيل ماهيتهما فان
لا حساس الوجداني يجزئانهما قد أفاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا تحصيل مثله
بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف
نعم قد يقصد في محسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفعي (وقيل
للذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم) ولا لم ادراك المافر من حيث هو مناظر (والملائم

(قوله بديهيان) أي باكمه الاحكام الحاصل من حصول حريته في الخيال وحسن مشيختها في سائر المحسوسات
(قوله من نفسه) أي وحدانا حاصل من نفسه لا من الغير
(قوله على وجه لا يتأتى إلخ) لان هذه حصول مذهبنا فصولا في حصول التعريف حصوله بالوجه
بناء على أن الاطلاع على ذاتيات الحقائق متعذر

(قوله شرح الاسم) وما له التصديق ما وضع للالتباس اللفعي بين الامور الخاصة في له من الانحصار فيمكن حصولا
(قوله ادراك الملائم إلخ) لاحكامه في انه لا بد في الذة والام من أمور ثلاثة الادراك وكون المدرك ملائما
و مافرا في عتقاده وقيل نفس ذلك المدرك أما الاولان فظاهر ان ذواتهما متعدي الذة والام وأما
الثالث فلا بد ان يكون هذا الذة لانه كان رصداً يتخلل الذة والام لا يصحهما كما في تحيل الخلوة
والمرارة ولا يتجسجس في ذهنت النفس تحيل الذة مع الذة لتحيل والام من قبل لتحيل الذي هو الماد
حاصل فيها فتحيل الذة الخلق غير الذة تحيله ولذا قال الشيخ في اشعده الذة ادراك وليس ما هو كمال عند

(قوله يدركهما من نفسه) لا قرب ان من يعمى في كما في قوله تعالى أرؤني ماذا حقنوا من الارض
(قوله وقيل الذة ادراك الملائم) قائم ابن سينا قائم ذكر في العنصر لاحير من المقالة الخامسة من
الهيئت ان الذة ليس ادراك الملائم من حيث هو ملائم وذكر أيضاً في نفس العنصر من المقالة
التاسعة ان أقوى مشركة في أن شعورها بموافقتها وملائمتها هو الخير والذة الخاصة وذكر في الأدوية
التقدمة ان الذة ادراك حصول المكان الخاص بالقوة المدركة لانه قال في هذا العنصر من ذلك الكتاب
سبب الذة عند انتهاء الخروج الى الجنة الطبيعية هو حصول الادراك مع الخروح وعارض ان كان حصول
الادراك مع الخروح عن الجنة الغير الطبيعية عارض ان كانت الذة مع الخروح عنها نفس ان ذلك سبب
وليس كذلك بل النسب هو ادراك حصول المكان لا غير فهذا هو سبب الذة هذه عبارته ويرد عليه
انه ما حصل الادراك سبب الذة وحب كونه مغاير الذة لان الشيء لا يكون سبباً لنفسه فينبى كلاميه

هو كمال الشيء الخاص به كالتيكيف بالحلاوة والذسومة للذقة (واستماع النفات الطيبة

المدرک من حيث انه كمال وحر فلا بد من اعتبار الذيل في التعريف بشهور ان بقيد الحقيقة يدن
على ذلك فان الملازم لا يتصرف باللائمة له الا بعد الحصول باللائمة والمراد بقوله ادراك وسيلة ما ادراك الحماض
للذيل اورد الواو اشارة الى كان مدخية سيل في حصول الامة فانها مجموع الادراك وسيل هو المتصاق
بصاهر قوظم ادراك الملازم وليس به صريح في انها من قبيل الادراك ومجموع الادراك والذيل فيكون
قوظم مبنياً على السامع حيث جعل جره الشيء قيداً له تنبيه على ان الادراك هو الامة فتصانق التعريفات
المشهوره في الاثبات ويكون الثاني تعيين لاوانه وقع في بعض عبارات الشيخ ان ادراك الملازم
سبب الامة فتوهم السماع بين كلاميه وليس كذلك فان الامة تصاق هي الكيفية المخصوصه التي
هي الادراك وعلى المعنى المصدري أعني الالئذ وهو سبب عن تلك الكيفية

[قوله وهو كان الشيء] الكمال مصدر كمال الشيء بمعنى ثم والمراد به ما هو الكمال أي يخرج ما به الشيء
من القوة في العمل وقد ثبت لا يكون مسبباً بقيمته ومؤثراً بعينه وهو ادراكها وما قال الشيخ كان
وخير فان الكمال من حيث انه مؤثر يقال اظهير
(قوله كالتيكيف الخ) أي الاضاف تكمية للحلاوة فهو مثال للملازم كما في شرح المقاصد يؤيده عطف الخ عليه
[قوله واستماع النفات] أي ادراكها

تذلل على أن في التعريف المذكور نظر لأن الامة ليست مجرد ادراك الملازم ادراك وسيل به هو كان وحر
هذه المدرک كما صرح به في الاشارات لا يقال مراد من الادراك معناه العموي على الحقوق والوصول لا
الادراك الباطني لا قول قد صرحوا بان الامة والام من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم جعل الادراك المذكور
في التعريف بمعناه العموي ويمكن أن يقال مراد الملازم هو الكمال كما صرح به في حصوله من قبل معترفي الكمال
كن في الكلام في الاحتياج الى قيد الذيل في التعريف الذي هنا قال في التعريف الثاني بدله على ان الامة والام
ليس من قبيل الادراك لان الذيل المذكور في تعريفه بمعنى الاساه ووصول كما تشر اليه اشارة في حواشي
التجريد فالذلة لا يصح تعريفها بكل من الادراك والذيل لان صدق أحدهما يستلزم عدم صدق الآخر فتعين
ان يعرف مجموعها ومجموع الادراك والذيل لا تكون من قبيل الادراك لان ادراك من الشيء وغيره لا
يكون ذلك الشيء بل لا يكون الامة حيث مدنية وحمة وحمة حقيقة قلت الواو في التعريف بمعنى مع
واعني الامة ادراك حماض للذيل فالمراد هو الجماعة مع الذيل قال الشارح في حواشي التجريد ان قلت قد ياتي لادراك
تحيل حماض حماض وتحيل شرب مشروب مشروب فيقول فيه فلهذا لا بد من تحيل الامة تحيل الذيل
ولعله مراده انه لا لامة هي بالنسبة الى القوة الشهوانية المثلثة بحال الطيب وشرب مشروب مشروب
فيه والا فبعبارة بالنسبة الى القوة المنجية لان الصورة الحيلية المخصوصة كان وحر بالذلة في القوة المنجية
(قوله وادلازم هو كان الشيء) الكمال يصاق شدة على ما هو حاصل لاسي ما عمل سواء كان
مناسباً له لائمه ولا يصاق ثارة حرة على مبدء مسببة وهو اراد به بذلك لحاصل للشيء كمال
بالاعتبار للذكور وخير باعتبار كونه مؤثراً له
[قوله كالتيكيف بالحلاوة الخ] هذا مثال للملازم كما صرح به بعض اصلاء لا الادراك الكمال لذي

المناسبة للقوة السامعة (وجاه) أي وكالجاه والرفة (والتغضب للغضب) وكادراك
حقائق الاشياء واحوالها على ما هو عليه للقوة العينية (وقولنا من حيث هو ملائم لأن
الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه إذ علم أن فيه نجاسة من المطلب) والملاك
فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاسة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر
الطبيعة عنه فادركه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه ألم
لا لذة وبهذا أيضاً طهر فائدة قيد الحسية في تعريف الألم قال الامام الرازي (وذلك) أي
كون اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فانا ندرك) بالوجدان عند الاكل
والشرب و لوقاع (حالة) محسوسة (هي لذة وتعلم) ايضاً (ان نعمة ادراك الملائم) الذي

[قوله ودرك حقائق الخ] دلالة فيها، ادراك ذلك الادراك

هو الملايم قال قلت ضعف قوله واستيعاب المعاني ينافي لأن الاستيعاب هو الادراك قلت لا اياه لان ادراك
المعاني ملايم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك لادراك لذة وادراك للملايم كما ان ادراك حقائق
الاشياء ملايم للقوة العينية وادراك النفس لذلك لادراك لذة لها

[قوله للقوة العينية] أي للنفس باعتبار قوتها العينية لأن الملتد والمحرك للملايم انما هو النفس
وهما بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان
الشم والذوق والنس يلتد وينتد سوسط محوساتها بخلاف البصر فانه يلتد بالالوان ولا ينتد بل النفس
يلتد وينتد بذلك وكذا الحال في الادن وأما ألم العين بالصورة والادن بالصوت الشديد فليس شأن من
حيث الافر والسمع من من حيث النفس لأنه يحدث فيها ألم مسمى وكذلك يحدث بروال ذلك لذة مسمية
واعترض عليه من الاصار كما العين فكيف زعم انها لا تنتد به مع ان الحد الاذة بانها ادراك الملايم أحاب
عه الرازي في المباحث المشرقية بأن كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا حسها لاستحالة ان تصفها بها ولا
بد منه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل تحسها فلا يحصل له اللذة المسمرة مادراك الكمال
مع الدليل ولعائل قد يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة اللامسة مثلاً بما لان كراه ادراك الكميات
المحسوسة لانفسها يعني ما ذكر وهي لا تدرك هذا لادراك وبهذا التحقيق يظهر ان ما ذكره الشارح في
حواشي التحريد من ان للقوة الحسية كالات مؤثرة عند هائس وتذكر من هذه الحسية وتذكرها ثم
ذكر في تعقيبها ان كمال الباصرة هو متحدثها الاور الحسية والاشكال الحسية وكال اللامسة ادراكها
الكميات المناسبة ومنها لا سطوح الالية المتاعمة محل بصر ابيهم ان يحصل على المساعدة فليتدبر

(قوله كالدواء الكريه) أي كشرب الدواء الكريه فانه الكمال الحاصل للشيء

[قوله لم يثبت بالبرهان] ولهذا يقال ان اللذة ليست من النفس عند ادراكها الملايم بل من بعض قواها

هو تلك الأشياء (وإنما إن اللذة هل هي نفس ذلك لأدراك أو غيره وإنما ذلك) الإدراك
 (سبب لها) أي اللذة (و) أنه (هل يمكن أن نحصل) للذة (بسبب آخر) مغاير لذلك
 الإدراك (أم لا) وأنه هل يمكن حصول ذلك الإدراك بدون اللذة أولاً يمكن (فلم يتحقق)
 شيء من هذه الأمور بدليل (فوجب التوقف فيه) أي في الكمال إلى قيام البرهان وكذلك
 الحال فيما بين الألم وإدراك المماثل فإن قلت كيف يتأني له هذه المماثلات وقد اختار أن
 تصورهما بذهبي وأجلى من تصور الملايم والمسافر قلت له أوردتها على تقدير احتياجهما
 إلى التعريف دون استغنائهما وأيضا تصور الكسبة مانع عن الالتباس وبداهة تصورهما على
 وجه أبلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن رزيك الطيب رازي
 لا لذة) أي ليست اللذة أمراً محققاً موجوداً في الخارج بل هي أمر عديم هو زوال الألم
 وإليه أشار بقوله (وما يتصور منها) أي من اللذة (إنما هو دفع ألم) من الآلام (كالأكال)
 فإنه دفع (لآلم الجوع والجماع) فإنه دفع (لآلم دغدغة المني لا وعيته) وبالجملة ليست اللذة
 إلا العود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها أعني زوال الحالة الغير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية

[قوله وأيضا تصور ألم] أي تصور الشيء بالكسبة التفصيلي مانع عن الالتباس شيء آخر غير المماثلات
 وتصور لذة وآلام بالكسبة الاحتمالي هو مانع من التصور المكسب بالرسم لا يستلزم تصور كنه الكسبة
 التفصيلي فالتسامح لا يلائمهما ما حال تصورهما بالكسبة الاحتمالي وهو حصولهما بنفسهما
 (قوله والحجة الخ) ما كان عبارة عن موهمة كون اللذة عندية والآلم وجودياً صرفه الشارح أن
 مراد اللذة بغير حاله غير طبيعية إلى حالة طبيعية كما أن الآلم بغير حاله طبيعية إلى حالة غير طبيعية فكل
 منهما عديمين عبواتان عن زوال حالة إلى حالة أخرى
 [قوله أعني زوال ألم] فغير العود بذلك لدفع توهم كونه وجودياً

[قوله وكذلك الحال فيما بين الألم وإدراك المماثل] ثم قال الإمام ولا أقرب أن لا ليس نفس إدراك
 المماثل ولا هو كاف في حصوله لأن التجارب الطبية قد شهدت بأن سوء مزاج الرطب عبر مؤلم مع أن
 هناك إدراك أمر غير طبيعي

[قوله وأيضا تصور الكسبة الخ] وهذا التوجيه لا يجوز عن بعد من المذموم من قولهم بذهبان
 لا يعرفان أنهما بذهبان بالكسبة

[قوله أي ينفه عن أنه الخ] تقرير الشارح بدرع أن قول المصنف ما يؤيد من مبتدأ ومم ينفه خبره
 قدم عليه والجار محذوف من قوله أنه قدس يحدث وقدمي يحدث مستتر راجع إلى اللذة والأقرب إلى
 عبارة أن أن المبتدأ أنه يحدث وقدمي يحدث ما يوجب ومم ينفه خبر مبتدأ

(ولا ننع) نحن (جواز ان يكون ذلك) نى دفع الالم وزواله (أحد أسبابه أي أحد أسباب حصول اللذة ذبا لعود الى الحالة اللذائية يحصل ادراكها فان لامور المستمرة لا يشمر بها فذارت الحالة لطبيعية المستمرة ثم صادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة (مما شاعره في مقامين أحدهما أنه) أي اللذة ونذ كبير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الالم) فان من المعلوم البين ان للذة أمر وراء زوال الالم (وثانيهما أنه لا يمكن ان نحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الالم (ومما ينبغي) على (أنه قد تحدث) للذة طريق سواء (ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يحطربالبل حتي يقال انها) أي اللذة التي أوجبهها ذلك الشيء (دفع لالم الشوق) اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعة (مثل النظر الى وجه ملبح والمثور على مال بفتة) والاصلاص مستنة علمية فحة فان الانسان يلبذ بهذه الاشياء ولم يكن له ألم بفقدانها فقد طهر ان دفع لالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا له وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المميزات فاد حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الألم واذا حصل له جزئيات آخر زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم (ثم قال الحكماء الالم

[قوله وقد يقال غ] والحواش ان ادراك الكليات انما يحصل من لاحتاس بالجزئيات ولا شك ان من طار الى وجه ملبح أو مرة يحصل له لذة من غير سبق شعور بذلك لا يوجه حزق ولا يوجه كلى (قوله بلا شوق اليه) ، أصا ، قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدرج وفي ورود السمات من لعلوم وروخ ونحوه على من له عية الشوق وقد حرص الشاعل عن الشعور والادراك

(قوله وقد يقال غ) فان قد مقصود المصنف من قوله بلا شوق اليه نى الشوق مطلقا أي التفتصيلي والاحتمالي ان لم يحطرباله قط لاحتمال ولا كليا كما ذكره شارح المقاصد فحيث لا يرد عند القيل قلت هذه القائل لا سم تمام الشوق لاحتمالي في شيء من الصور فان قلت اد كان الاشياء الى كليات هذه الامور في ضمن جميع جزئياتها ، تفاوت اللذات بحسب حصول المعينات والالام طاهر البطلان لان من مطالع حال جميل في العاية يشد فوق ما يلبذ بمصداقة حال آخر دره قلت لا يبرم مدرك عدم التفاوت لان الاشياء الى مطالعة كان الحمل وان كان اجاليا أنشد من الاشياء الى مصداقة حال أدنى من مرتبة الكمال ثم وثم فتأمل

سببه (تفرق الاتصال) فقط (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس فالحاوانا يجمع
ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البادر يلزمه تفرق الاتصال لأنه لشدة تكثيفه وجمعه
يجب ان يجذب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها مما تجذب عنه والاسود
الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض البقيق لشدة تعريقه والمر والحامض من المذوقات
يؤلمان لفرط التعريق والمفص والفانض لفرط التقيص المستشيع للفرق وكذا الحال في
المشعومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والأصوات القوية تؤلم للفرق التابع لعنف
الحركة الهوائية عند ملاقات الصياح وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي
للاوجع (وانكره الامام الرازي فان من عقر) أي جرح يده (يسكن شديدة الحدة) في
العابة (لم يحس بالآلم الا بعد زمان ولو كان ذلك) أي تفرق الاتصال (سبباً) ذاتياً قريباً
[قوله وسبب الذاتي الخ] أي القريب على ما يشرح المقاصد من أن المراد سبب الذاتي لا يحتاج الى
سبب يتوسط بينه وبين السبب

(قوله تفرق الاتصال) حاصل الكلام أن الأطباء اختلفوا على أن كلاً من تفرق الاتصال
وهو المزج اختلف يقع سبباً للاوجع في حبه وانه لا سبب له سواها ما بالاستمرار أو الاستدلال وان كان
صحيحاً وهو ان كمال العضو صحة وهي طرايح اعتدله والهيئة التي هي بين الأفعال على ما يجب فانه في
الكلان يكون مدطلاً لا اعتدالاً لمراج وهو للمراج مختلف أو لا يشبه وهو تفرق الاتصال اختلفوا في أن
كل منهما سبب بالذات واليه ذهب الشيخ أو أن السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسواء المزج سبب
بواسطة تفرق الاتصال ذهب جالينوس واكثر من الأطباء أن السبب بالذات سواء المزج فقط ولتفرقة
انما يكون سبباً بوسطه واليه ذهب الامام الرازي وجمع من المتأخرين

(قوله تفرق) ما من دخل كخط الحان أو عرق أو صرحت أو ميس صارع أو متلازم وحد على
واما من خارج كجرح يده وكالحسل أو يقطع كالسيف ويحرق كالزهر أو يرمس كالطجر أو يذب كالسهم
أو يثمن كالكلب والأفي والانسان كذا في القانون

[قوله لو كان ذلك سبباً ذاتياً لا متع الخ] الملازمة مجموعته لان السبب الذاتي لا بد أن يكون معه
موجبة حتى يتمتع بالتحقق عنه لحوار نوقفه على شرط كيم والهاء قول اما سواء المزج لمختلف سبب
ذاتي للآلم مع تحلوه عنه في حال عدم الشعور بالاعياء أو شرب دواء

(قوله فان من عقر يده الخ) أحب أن تقع العضو سريعاً لأنه في حبة الحدة ان كان مع التماس
النفس والشعور فلا يسم بأحر الآلم وان كان بدونه إلا شكاً للآلم على أن اللغات شرط لا يرى ان
من تصرف فكره الى أمر أهم شريف كالتأمل في مسألة عمية أو حديث كالمع بالشرع وأمنه
ربما لا يدرك ألم الجوع والعطش وأنت خير بأن التوصل في تأخر الآلم التجربة

(لا تمتنع التخلف منه) وحيث تخلف لآلم عن القطع والتفريق ظهر أنه ليس سبباً كذلك
(بل تفريق الاتصال) لحاصل بالقطع (بعد) المعضو (لسوء المزاج) الذي هو الآلم (وحصوله
يستدعي زماناً ما) وإن كان قليلاً (فربما يتبدى المعضو) المقطوع (بالاستعالة إلى مزاج سيئ
يحصل الآلم) الذي هو مسببه (وربما حنج) الآلم على ما ذكره من كون تفريق الاتصال
سبباً ذاتياً للآلم (بأن التفرق عدم الاتصال) عما من شأنه أن يكون متصلاً (وهو عديمي)
فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للآلم الذي هو وجودي بالضرورة (و) حنج أيضاً على
ذلك (بأن التفتدي مداحة المذمة لجميع الأجزاء ولا تصور) هذه المداخلة (الافتراق)
فيما بين الأجزاء فالمدحة إنما يصير جزءاً من التفتدي بالهمل بأن يفرق اتصال أجزاء التفتدي
وبتوسط بينها وبشبهه بها والاعتناء حاصل لاكثر أجزاء التفتدي في أكثر الأوقات

[قوله بعد المعضو] أي بهيئته لسوء المزاج وليس المراد به عدم الاتصال حتى شاعرتهم
(قوله بأن التفرق الخ) يجب عليه بأن التفرق ليس بعدم الاتصال بل حركة بعض الأجزاء من
بعض فلا يكون عديمياً والأولى أن يقال التفرق عدمه عن هيئته يحصل من عدم الأجزاء بعد الاتصال والحركة
بدليل أن الآلم باقي بعد الحركة ولو كان التفرق حركة لزم أن يروى الآلم يروى الحركة
(قوله فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للآلم الذي هو وجودي) وقيل العدمي يجوز أن ينصف به الأمر
في الخارج ويكون ذلك الأمر ذات هذا الاتصال موحداً للأمر الوجودي وفيه أنه خروج عن محل
النزاع كما مر تقريره فيجب أن يتم التفتدي فيه أن التفرق العدمي غير مؤلم كسوء المزاج المنصف بالآلم
فيجوز أن يكون مشروطاً لا يوجد فيها معنى فيه كالشعور ونزولاً فمما يوجب الآلم ولو كان مدركاً من
حيث أنه مدرك وفيها معنى فيه ليس كذلك فانه مدرك من حيث أنه ملائم لكونه متيقناً بالعدم وهو متصلاً
إلى كماله ودافعاً للتفصلات

[قوله وهو عديمي فلا يجوز أن يكون الخ] يجب أن التفرق ليس بعدم الاتصال بل حركة بعض
الأجزاء عن البعض وهو عديمي يجوز أن ينصف به الأمر ويكون ذلك الأمر ذات هذا
لا مدح موحداً للأمر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الذي هو الجزء الأخير من العلة السمة والأمر
العدمي يجوز أن يكون جزءاً أخيراً مستلزماً للمعلوم وإن لم يجر أن يكون موحداً
(قوله بأن التفتدي مداحة المذمة أي لجميع الأجزاء) أي لجميع أجزاء التفتدي به فلا يرد فيه قول
الشارح لاكثر أجزاء التفتدي على ما قيل منه بقوله في أكثر الأوقات وقد يجب عن هذا وعن قوله عن
من عقر الخ بل المراد بالسبب الذي لا يحتاج إلى سبب متوسط بينه وبين المدح فأن يكون مشروطاً
بشرط يختلف عنه المسبب بتفقداته

فيكون التفرق أيضاً حاصلًا لأكثر الأجزاء في أكثر الاوقات (فيجب أن يؤلم)
 المتشدي و ليس كذلك لأن المتشدي لا يوجد أما أصلاً فلا يكون التفرق مؤلماً بالذات وكذا
 نقول ان لنمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع أنه غير مؤلم ل نقول ان أعضاء البدن
 لا شك أنها دائماً في التحال ولا معنى له لا أن يفصل عن العضو ما كان متصلاً به و ليس
 هذا التحال مخصصاً بظاهر العضو دون باطنه وذلك لأن المحال هو الحرارة السارية في طاهر
 العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملاً لطوهره وأعمقه مع أنه لا ألم فيه فان قيل
 التفرق الحاصل من التشدي ولنمو والتحال تفرق في أحوال صغيرة جداً فاصغر هذا التفرق
 لم يحصل الألم فلما ان كل واحد من تلك التفرقات و ان كان صغيراً جداً ألا أت تلك
 التفرقات كثيرة جداً لأن هذه الامور الموحدة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء
 بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها بم الاجزاء كلها فلو كان مؤلماً بالذات
 لعم الألم الاعضاء بأسرها لا يقبل تلك التفرقات مؤلمة الا ان الامور لما استمرت لم يحس
 بها كسائر الكيفيات المستمرة لا ما نقول لا يمي بالألم الا المعنى مخصوص الذي يجده الحى
 من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ذلك دل على عدمه وطناً فان
 قيل الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم فلما تفرق الاتصال يستعيب سوء المزج الذي
 هو المؤلم بالذات فان اختلاط الدم لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى قضاء الكمية

(قوله قد خ) فيه أن التفرقات و ان كانت كثيرة بحسب تعدد صغيرة بل و غير مؤلم كل واحد
 منها في موضعه فلا يكون الكل مؤلماً

[قوله عاد طبيعة كل منها الخ] ان لم يبق الاحتياج الذي كان حاصله لتركيبها عما اقتضته طبيعة العناصر

(قوله الا أن تلك التفرقات كثيرة جداً الخ) قبل التفرق الحاصل في الاجزاء مالا عتده والهاء و ان
 كان كثيراً ولكنه متصغر فلا يؤلم وكثرة التفرقات لا اعتبارها لأن حاسة عضو ادا لم تدركها لا تتصور
 التفرق لم يدركه حاسة عضو آخر لذلك قلنا لم

[قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ] فان فلت العضو المقطوع لم يحصل وان اشتد على
 العناصر الا أن الباقي أيضاً شتم على العناصر اعتلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منها الى مدرك
 فلت يجوز أن يكون للعناصر المتصلة باقطع مدخل في ابراج اعصوس الحاصل ما يجوز موضع العضو
 لكن هل يعود ابراج المتصل به عند اذنه أولاً لا لا لا يحس بالألم لاستمرار ابراج السوء فيه تأمل
 والظاهر هو الاول وان كان لا يجوز عن مناقشة فتأمل

الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزج السبي هو طبائعا لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل
العدمي سببا للوجودي واحتج في الملتخص بوجه آخر الزامي وهو ان الفلاسفة متفقون
على ان الكيميات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر نمتا تحدث عن مبدأ
عام الفيض ونمتا تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لا اختلافها في الاستعداد
فالجسم المركب يختص بصورة أو كيفية لان مزاجه أفاده استعداداً أمبول تلك الصورة أو
الكيفية من وهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذوق والالم ثبوتاً وانقضاء هو المزاج
لا التفرق (ورد بن سينا) للالم (سبب آخر) فقال السبب القريب للالم أمران أحدهما
هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين
متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على المعصوب وبزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه
بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي ومختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطن مزاجه الطبيعي
ان يحرجه عن الاعتدال والمؤمن من هذين سوء المزاج (تختلف ولذلك) أي ولان سوء المزاج

[قوله لان مزاجه خ] لا يعني ان اللزوم عماد كرت يكون كل صورة وكيفية للاجسام المصرية
واسطة استعدادها وما ان مزاجه أفاد ذلك الاستعداد فلا بد له من دليل

(قوله فمتفق مزاج غير طبيعي) وهو ان يتمكن في المعصوب وسرخ ولذا لا يحس به

(قوله واختلف الخ) يعني ان الاعضاء في حوهرها مزاجاً يمرض عنها مزاج غريب معد لذلك
حتى يكون أحد من ذلك أو يرد قدح القوة لحساسه لورود ذلك المعنى فيتم سكن كل سوء مزاج
مختلف لا يكون مؤثراً بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لانؤم التثقلان
الحار والبارد كيميتين فعليتين ورطب واليابس كيميتان تعديلان فوامهما ليس أن يؤثر جسم في جسم
بل أن يتأثر جسم وأما اليابس فأن يؤم بالعرض لأنه قد يسعه سبب من الخسب الآخر وهو تفرق
لاصل كذا في القنون يعني ان الرطوبة واليبوسة حقيقتهم الاستعداد نحو القنون واللاقنون وليست
كيميتين ملموستين على ما شتهر كذا حققه في الشفاء وقد قيل ان المزاج حاصل من كثير الكيميات
الاربع فعناء ان الرطوبة واليبوسة مدخلا في حصول الكيفية بنسبة لان لها دخلا على ما شتهر
بهم وعماد كرتنا مدفع ما في ان الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء او حادثة التفرق الاتصال فيكون
سوء المزاج الرطب موجبا للالم بالعرض كاليابس لان رطوبة بمعنى سموية قبول الاشكال لا تكون
موجبة للاسترخاء بل الرطوبة فانه بمعنى اليقة

[قوله هو سوء مزاج مختلف] لكن اشترط في سوء المزاج بخلاف انؤم ان يكون حاراً أو بارداً
لارطاباً ولا يثبت على ان الرطوبة واليبوسة من الكيميات الالهيونية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء

لخلاف سبب للألم (تؤلم لسعة العقرب ما لا تؤلم الابرّة) بل تلك اللسعة أشدّ إبلاما
من الجراحة الكبيرة ولو كانت المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك
(بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) ويدل عليه برهان في ولى (اما نيته فان حرارة
المدقوق أكثر من حرارة صاحب الملب بكثير) لان حرارة لدق مستقرة في جوهر
الاعضاء الاصلية ومذبة لها وحرارة الذب واردة من مجاورة خلط صفراوي على أعضاء
هى على مزاجها الطبيعى حتى ذاتى عنها ذلك الخلط كانت باقية على أمرجتها الاصلية
(والثانى) من المذكورين أعنى حرارة الملب (مدرك دون الاول) فان صاحب الذب يجد
التهابا شديداً وبضطرب اضطراباً عظيماً دون المدقوق (وأما نيته فان الاحساس شرهه
مخالفة ما لكيفية الحس و) كيفية (الحسوس اذ مع الانعاق) بين كيفيتهما (لا يحصل
تأثير للاحساس من الحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطاً بالتأثير (فاذا
تممكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال) ذلك المتمكن (كيفية العضو الاصلية) كما في

(حسن حبي)

امراج الياس قد يكون مؤلماً للعرض لانه قد يتسبب شدة التعرق لفرق الاصا ، تؤلم مادات وفيه بحث
أما ولا فيها نحر في بحث امراج ان كلا من السكبيات الاربع معه وان كان العمل في الحرارة والبرودة
أقوى ولهذا سميت بالاعليني وبطلية كما علم اليوسفة من الفرق الاصل فيمكن سبباً لاوضح من غير
نوسم تفرق لانصاف لهم لا أن يرى كلامه على هذا ليسانح حوسيب كما مبالية الشبح في فصل لاسطة ان من
اشياء وان كان محالاً لا مشهور ولا صريح به في مباحث التعرّضه وأما ما قيل فلا أن لوطونه أصافقت مع
التعريض بواسطة التمدد الارام لكثره رطوبة الموحه الى مكان أوسع وقد يذهب عن هذا بأن ذلك
انما يكون في الرطوبة التي مع امددة فيكون الموح هو امددة لا رطوبة معها

(قوله تؤلم لسعة العقرب الخ) يمكن أن يكون العقرب سميته ابردة يعرق تعريقاً غير تعريق دحوب
حرم ابرته ولا دليل على أن هذا التعريق الحاصل من الخروع دنى من تعريق الابرّة ولا أن تعريق جراحة
الإلاما نقص من الإلام نفس اللسعة

(قوله من حرارة صاحب الملب) لم في الاصل أن نرد الاصل امداد يوم وسبعة يوماً وكذا في الحلي
والدق أيضاً نوع من الحلي وتفسيره يفهم من كلامه

[قوله وأما نيته فان الاحساس شرط] هذا بظاهره يخالف ما مر في بحث الحرارة من أن أحد
الحسنيين اذا كان أسرع فعلاً من الحار مثلاً دل ذلك على أن في الأسرع كيفية صاحبه المؤثر الحار
في التأثير فليتأمل في التوفيق

سواء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فم يكن فعل و نفعان فلا يحس به) أى باسافر الذي هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك ألم وأما في سوء المزاج اختلفت فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فتتحقق المداقة والاحساس بالماء الذي هو الألم (ولذلك) أى ولأن شرط الاحساس التأثير المتوقف على المخالفة والمادة (فان المحسوسات اذا استمرت) زماناً (يصنف الشعور بها متدرجاً) اذ بحسب استمرارها نقل المخالعة بينها وبين كيفية الحاس بها ويضمف التأثير والاحساس أيضاً (حتى ربما يشعر بها) في تلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ويكون لها في أول الوهلة سورة ثم تضمحل (ون شئت) شاهداً على ما ذكرناه (فمس من دخل الحمام) فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الخارج بحيث يشمر منه) ويتأذي به وذلك لمخالعة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى اذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (فتراه) حينئذ (لا يدرك سخونته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء (والمصد الكافي للصحة) على ما ذكره ابن سينا في الفصل الاول من القانون (ملحة أو حارة) لم يكنف بذكر احدهما فنيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الدابة (يصدر عنها) أى يصدر لاجلها وبواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التعريف (يعم أنواعها) فيدخل فيه صحة الانسان

(قوله يشعر) الاستمرار الانتباه والاقترار

(قوله قاب) أي مقدار

[قوله لم يكنف بذكر احدهما الخ] لاولى لم يكنف بذكر احدهما لموات امكان التعريف ولم يذكر ما هو اعم منهما على الكيفية المعنوية لتنبيه المذكور

[قوله هي ان الصحة قد تكون الخ] فكلمة ولا تنوع لا لا تريد ونعاده أخرى لا يحكم بالترديد لا لا تريد في الحكم فاندفع الاعتراض المشهور من أن كلمة أو لا تريد وهو ينافي التعريف وما قبله انه كان المذكور قبل الترديد الامر مشترك فهي للتشويق والا فلا ترديد في كثري

(قوله يصدر لاجلها الخ) فلما تدخل في صدور يكونها آلة لمدح الموضوع واسد مدح إليه كاسد المقام الى السكين على التحور المشهور غير مافية الاظهر ان يقال على الجري الطائفي

(قوله كصحة الدابة) فانه من موصفه نفعاً من نفعها وكذا فانه هوها من كلج كلوحا فهو نافعة اذا صح وهو في عقب غلة والجمع فقه

وسائر الحيوانات وصحة النبات أيضا اذ لم يعتبر فيه الا كون العقل الصادر عن الموضوع سببا فالنبات اذا صدر عنه أفعاله من الجذب والمضغ والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا (وربما انخص) الصحة وتعريفها (بالحيوان أو بالإنسان فيقال) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخر ما مر (و) يقال كيفية (لبدن الانسان) الى آخره (كما وقع الجميع في كلام ابن سينا) ما الاول فكما عرفت وما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة قاطيعورياس من منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة مدكة في الجسم لحيواني يصدر عنه لاجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على تجري الطبيعي غير مأوفة وكأنه لم يذكر الحالة هنا اما الاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها وما الثالث فمما ذكره في الفصل الثاني من التعميم الاول من الفن الثاني من كتاب المنطق حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازي على جعلها) أي جعل الصحة (من الحالة والمدكة) أي من الكيفيات النفسانية

(قوله وصحة النبات الخ) وعلم هذا المراد بالمدك في تفسير الكيفيات النفسانية مع المدك النباتية وما في شرح المقاصد من ان إطلاق المدك عن ما يسمي الحيوانية والنباتية خلاف الاصطلاح حيث قالوا المدك تشبه نفس نباتي ونفس حيواني ونفس انساني وعرفوا كل واحد منها تعريفا على حدة (قوله في قاطيعورياس) باليونانية بيان لعدم العودة والمراد هنا ما بحثه المقولات العشر من حيث انها مدلول الالط المفردة

(قوله فانه قال هناك) بناء على ان الصحة لا يختص بالانسان في نفس الامر (قوله لعدم الاعتداد بها) أي في ذلك المبحث لانه أوردته مثالا للمتناقضين الذين ليس بينهما واسطة اما في مقام الحد فلا يرد اذ عدم الاعتداد ببعض افراد يعرف بقصده غير موجه لانه بحث بمعية التعريف (قوله حيث قال الخ) بناء على انه الاصح علم لطف لانه بحث عن أحوال بدن الانسان

(قوله وصحة النبات أيضا) قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحسن والمدكة من الكيفيات النفسانية أي المختصة بدوات الأنفس الحيوانية على ما مر حوا به القم الا أن يراد بمدكة والحال الراشح وغير الراشح من مطلق الكيفية ويراد بالانفس أهم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد أشار الشارح في أول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله أعلم [قوله قاطيعورياس] أي المقولات العشر

(قوله حيث قال المدكة هيئة الخ) قيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل المدكة المدجج عنها في الطب وهي صحة الانسان

سؤال هو (ن مة بلها المرض وليس المرض) منها شئ من الكيفيات النفسانية فلا تكون
الصحة أيضاً منها وإنما مسا ان المرض ليس منها (اذا حتمه) شئ أنواعه المندرجة تحته بانفاق
لاطبائ ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي) أي هذه الامور المذكورة
(امان) الكيفيات (المحسوسة أو من) موهلة (الوضع أو عدم) فان سوء المزاج الذي
هو مرض إنما يحصل اذا صار إحدى الكيفيات لاربع ازيد أو نقص مما ينبغي بحيث
لا تتي الافعال سليمة فهناك أمور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن
بها فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحلي هي تلك
الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة
منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال
واعتبر المصنف من هذه الاسماء الثلاثة على الاول فذلك حكم بان سوء المزاج من
المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار أو عدد أو شكل أو وضع أو اسداد
يجرى بحسب بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو طاهر وكون هذه
الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من موهلة ان يفعل

(عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة) أي عن منافرة الكيفية وانما قلنا ذلك لان المذكور أمر
اعتباري ليس من باب المضاف

(قوله من هذه الاقسام) الاولى من هذه المحتملات لانها ليست أقسام المرض

(قوله فذلك حكم الح) لا يعني ان اعتراض شارح انقصه ليس من الحكم يكون سوء المزاج
من الكيفيات المحسوسة غير صحيح بل انه اقتصر على فلا بد من بيان الحكمة لهذا الاقتصار وما قيل انه
ترك المحتملات الظاهرة المطلقا طاهر الاتصال لان سوء التركيب له أقسام خمسة وحوال الاسم ان لاقتصر
على انه يكفي لعدم كون المرض مطلقا كيفية نهائية أن لا يكون قسم من الأقسام داحلا فيها

(قوله عن مقدار كالسمن) المرط و عدد كزيادة أصبع أو شكل كمنقصة رأس ووضع كروول
وسو عن موضعه أو اسداد محرى كاسداد محرى لروح الجبواني
[قوله بخلاف الافعال] صفة لكل واحد من الخمسة

(قوله وليس شئ منها) من الكيفيات النفسانية وهو طاهر (لان التقدير والعدد من مقولة الحكم
والشكل من الكيفيات المختصة بالكيفيات كما صرح به نفسه في ادوات الشريعة ولوضع مقولة برأيه
والاسداد من مقولة الوضع كما صرح به الأبري

واقصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعدسوه التركيب منه وأما تفرق الاتصال فظاهر أنه أمر عديم فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من أجاب عن ذلك بأن عبارة لا طباء فيها مسامحة والمقصود أن أنواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة بأربعة للأمر المذكورة ومخلة بالأفعال (ولا شيء منها) أي من الكيفيات المحسوسات والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها أيضاً فلا تكون الصحة منها أيضاً لأنها تكون عبارة عما عن أمور وجودية مقابلة للأمور التي سميها مرضاً وهي المزاج الملايم والهيئة الملايئة والاتصال الملايم وأما عن أمور عدمية هي عدم تلك الأشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية لهم إلا ذاتت في تلك الكيفيات آخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يتم عليه شبهة فضلاً عن حجة (وأورد) الامام الرازي في لمباحث المشربة (على هذا الحد الذي ذكره) للصحة (شكوكا) وأجاب عنها أيضاً (الاول لم تقدم الملكية) على الحالة في الذكر (وإنما تكون) الكيفية النفسانية التي هي الصحة أولاً (حاله ثم تصير ملكة) فلنا الملكية اتفاق على كونها صحة (والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وبطل واسطة فقدمت

[قوله واقصر المصنف الخ] لكنه يته في توجيه السؤال

(قوله والمقصود الخ) يدل على ذلك ما في المتن من أن أحداً من الأمراض لمعرفة شدة جرس يسع سوء المزاج وجنس يسع سوء التركيب وجنس يسع تفرق الأصل وفيه أن " وب كيفيات نفسانية غير الأمور المذكورة مما لم يتم عليه شبهة فضلاً عن حجة وبدا في الشرح أن مرض عدم الصحة على ما سيحى

(قوله ثم تصير ملكة) فتقدم الحالة أولى ليوافق الوضع الطبع

(قوله الملكية اتفاق على كونها صحة) ولتنق ذكره أهم لهذا قدمه

(قوله واقصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع) وعند الأخرى عنه أنه لم يورد الأمور اعتمدة في كل قسم منها لظهور طلالها ورد بأن قولنا سوء التركيب ما كد وما كذا ليس بيننا لاجتماع بل الأقسام

(قوله فظهر أنه عديم) قيل الصهر أنه ان أريد بتفرق الاتصال المعنى المصدرى فهو أنه لو نريد الحاصل بالمصدر فهو أمر عديم

لذلك (أولان الملكة غاية الحالة) والله الذائبة متقدمة في الذهن وان كانت متأخرة في الوجود (الثاني فيه) أى في الحد (اضطراب اذا ساند) فيه (الفعل) وصدوره (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة والملكة ودرله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع (ولا يكون) السند اليه الفعل بحسب الواقع (الا احدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل واحد منهما فاعلا له على حدة (هذا الموضوع فاعل) لفعل السليم (والصحة آتة) في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها أراد به لاجبها وبوسطتها كما أثرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث أيضاً وامامنا يقال من أن فاعل أصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة أو الملكة فليس بشئ الا ان يقول بما ذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح والتعريف دوري) أي تحديد قلتي بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة في الافعال محسوسة)

(قوله والله العايم) لا يحى ان اسلك استعية عليه لحدلة وأن كانت طائفة له بمعنى يتراب عليها فلا ينم الاقريب والاولح ان جاز الملكة عليه فاعلية أى كان يربط بها فيكون شرف لحد قدمه (قوله على ان يكون الخ) وما قيل ان الصحة فاعل وموضوع قبح وفيه شارة الى أن صدور الافعال السليمة عن الكليات محدلية موضوعاتها فبها أنه يصح اسناد الصدور الى الفاعل على حدة كما يدل عليه ايراد كلة عن ومن في الموضعين

(قوله ربهما يقال الخ) هذا مذكور في شرح اسدوس وقد حله الشارح في حواشي حكمة العين من غير حرج وهما قال ليس بشئ وعن وجهه ان السلامة ليست مراً وخروجاً حتى يكون لها فاعل فانها مادرة عن آتون الافعال على غيرى الطبيعي فالمصدر هو الافعال موصوف بالسلامة والتمام هو الموصوف بالصحة

(قوله ان بأور بما ذكرناه) من أن لرد وكونها معها لا لآلة ان لها محدلا فيها بطريق دلالية [قوله أي تحديد قلتي بنفسه] فإراد الدور لآرم الدور وفيه أنه لاجابه الى هذا لا يكون المأخوذة في التعريف عط السليمة ومعرفة موقوفة على معرفة سلامة او معرفه مشتق موقوفة على معرفه المشتق منه ولا يخفى ما فيه

(قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آتة) وقد يجب ان الصحة مبدأ الفاعل والموضوع قابل ولقطة من في قوله من الموضوع له بمعنى في كما في قوله تعالى آروني ماذا خلقوا من الارض فالتق كيفية يصدر عنها الافعال الكاتبة في الموضوع له

معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس
 لكونه أجلى) فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذي ذكرناه من حد الصحة وما يتعلق به
 فالمرض خلاف الصحة (ومقابلها) فهي حالة (وما كذا يصدر بها الافعال عن الموضوع لها
 غير سامة) بل مأوفة وهذا يميز أنواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على
 قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان أو بالإنسان وأنت خير بما يرد على هذا الحد مما ذكره
 الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبأن المرض على هذا الحد يقابل
 الصحة تقابل التضاد وفي لقانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من
 سابعة فاطميو رياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة لسابعة ان المرض
 من حيث هو مرض بالحقبة هدى لست أقول من حيث هو مزاج أو ألم وهذا يدل على
 ان التقابل بينهما تقابل العدم والملئكة وفي المباحث الشرعية لامناقضة بين كلاميه اذ في
 وقت المرض امر ان أحدهما مدم الامر الذي كان مبدءاً للافعال السليمة وثانيهما مبدء
 الافعال المأوفة فان سمي الاول مرضاً كان التقابل تقابل لعدم والملئكة وان جعل الثاني مرضاً
 فالتقابل من قبيل التضاد والاضطرار ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك
 يكفي مدم الصحة المنضية للسلامة ون ثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة

(قوله معلومة الخ) أي المراد أنها محسوسة بالذات

[قوله قلنا الخ] وقد يجب ما مر من الصحة الاصطلاحية بالصحة المعنوية فلا دور ولا شأن واحد

(قوله مثل ذلك) حيث قال امر من حاله أو ملئكة مقابلة لتلك هي للصحة ولا يكون أفعاله من كل

الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل

(قوله لا مناقضة الخ) بهم من كلامه في شفاء ان التقابل التضاد في المشهور وتقابل العدم والملئكة

بحسب التعقيب كما يشعر به لعمد في الحقيقتين وقد احتار هذا الوجه لادفع شارح حكمة العدم

(قواه ولا يظهر أن يقال) ان كان هذا صريحاً لا في ثبوت مبدءاً للافعال المنضية سوى الموضوع

حدها انما الذي يراد به عن الحانة الطبيعية ولأنه يرجع الراعي حينئذ الى مصدر لعدم المرض

(قوله والصحة في البدن غير محسوسة) وقاب بدد قوله في البدن في الموضوع يعين النبات لكان

أسبب بالتحريف المذكور

(قوله والاضطرار ان يقال) انما كان أظهر لان المزمع من كلام الامام ان امر سبباً جارماً بتحقيق الآلة

الوجودية ومبداً في وقت المرض وليس يمتنع

(قوله فلا بد من اثبات هيئة الخ) لان المدموم لا يكون فاعله للآفة لوجوده

تقتضيها فكان ابن سينا كان متردداً في ذلك (فلا واسطة بينهما) أي بين الصحة والمرض
 المعرفين بهذين التعريفين (فلا خروج عن البقي والاثبات) فالكيفية التي بها تصدر الأفعال
 عن موضوعها إما أن تكون أفعالها سليمة أو غير سليمة فالأولى هي الصحة والثانية هي
 المرض (وأثبت جالينوس) بينهما واسطة وسمّاها الحالة الثالثة (فقال النافق ومن بعض
 أعضائه آفة أو عرص مدة) كالشئاء (ويصح مدة) كالصيف (لا يصح ولا مريض وأنت
 تعلم أن ذلك) أي اثبات الواسطة إنما هو (لإهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان
 والجهة) وتعلم (أنه إذا روعي شروط التقابل) بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما أصلاً
 لأن العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من أن يكون فعله سليماً أو غير
 سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر إذا روعي الشرائط المعتبرة
 (قوله متردداً في ذلك) لا تردد له في كون المرض في التعريف عديداً كما لا يخفى على من نظر
 في كلامه في الفصل الثالث

[قوله إما أن تكون أفعاله سليمة] فيه أنه يجوز أن لا تكون أفعاله سليمة ولا غير سليمة بأن
 يكون بعضها غير سليمة والا صرح أن يقول أولاً تكون سليمة ليكون أراد دُرّاً بين البقي والاثبات
 وحريصاً في عدم واسطة قبل عدمه إنما يظهر إذا عرفت محالة أو ممكنة لا يصدر بها جميع الأفعال سليمة
 لا بما عرفت به أصناف فانه أن يريد بعض الأفعال في التعريفين الاستعراق يلزم بواسطة وإن أريد
 به الجنس يلزم كون عضو واحد صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضه غير سليم وإرادة
 الاستعراق في تعريفه والجنس في تعريف المرض مما لا يرمى به الطبع السليم والطوابق التي أراد
 الاستعراق في لكن ليس المراد قوله يصدر عنها الأفعال سليمة أو غير سليمة أن يصدر عنه جميع الأفعال
 موصولة بالسلامة أو بعدمها والأمر أن لا يصحف عضو الصحة والمرض إلا بعد صدور كل فعل عنه من
 أراد أن كل فعل يصدر عنه يكون سليماً ولا يكون كل ما يصدر عنه سليماً يعزى برفع الإعجاب الكلبي
 الشرح للسلب الكلبي والسلب عن البعض دون البعض فلا واسطة وذلك بأن يعتبر عموم الأفعال بعدد
 سببه الصدور اليها وإن كان الظاهر معدمة عنها لكونه من حيز الصدور كما في قوله تعالى *لَنْ يَنْفَعَكَ كُفْرُكَ*
 أنهم وإن يكون لبعضهم غير في غير سليمة للسلب أي لا سليمة ولي ما ذكره شارح الشرح فيها سبق قوله
 إذ لم يعتبر فيه إلا كون الفعل الصادر عن موضوعها سليماً لكان أظهر وأسم ولو عرفت الصحة بأنها حالة
 أو ممكنة لكل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سليماً لكان صريحاً وأسم

(قوله فلا واسطة بينهما) قبل عدم واسطة متى عني أن يجعل ذلك الفعل في تعريف الصحة
 الاستعراق وفي تعريف المرض بالجنس وفيه ما فيه اللهم إلا أن يحدد في كليهما بالجنس ويلزم أن عضواً
 واحداً يجوز أن يكون صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضها غير سليم

في التقابل (وكذا كل متقابلين يتمتع بينهما الواسطة فانما هو) أي امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه إذا أحتمل شيء من شرائطه جار ارتقاها معا وحينئذ ثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن أن بين الصعّة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسى الشرائط التي يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد ونكون الجهة والاعتبار واحداً وحينئذ إن جاز أن يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا وإذا فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد أن يكون أمامه المزايج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليماً وأما أن لا يكون كذلك فلا واسطة لأن يحد الصعّة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة إليها يعني أن يشترط في حد الصعّة سلامة جميع الأفعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض أعضائه مأوفاً وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويعرض مدة وإن لا يكون هناك استعداد يقضي سهولة لزول فيخرج النافع والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الأفعال من جميع الأعضاء في جميع الاوقات فيخرج الأمور المذكورة من حده أيضاً وثبت الواسطة قطعاً لأن النزاع حينئذ يكون لفظياً

الفصل الثالث

من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكليات وبه مقصودان «المقصد الأول منها» أي الكيفيات المختصة بالكليات «عارضة لكم» أما وحدها فلا منفصلة كالروحانية والفردية) المارضتين للعديد وكذلك الأولية والتركيب وسائر الأعراض الذاتية الاعداد (وللمنصلة التثنية والتثنية) أي كالتثنية والتثنية فانهما عارضتان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسدس وغيرها من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة لاضلاع وما مع غيرها

(عبد الحكيم)

[قوله يكون لفظياً] أي راجعاً إلى تفسير لفظي الصعّة والمرض

(قوله عارضة لكم) أي بالذات

(قوله أما وحدها) أي منفردة من غير انضمام أمر معه فيكون هذا إلى ما ذكره الأمام بقوله أما لنفسه

(وأما مع غيرها) أي عارضة لكم مقدرته مع غيره مقارنة لكل مع الجزء بلصبح كون الحلقة مثالا له

كالخلفة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بمحدد واحد أو أكثر (مع اعتبار لون) قال الامام رازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي نعرض أولا وبالذات للكليات وتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما نفسه كالشكل العارض للعدد دار واما الجزئه كالخلفة فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلفة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خافه لنا العارض للكيفية اما ان يمرض لها من حيث انها كمية أو من حيث انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكيفية ثم ان للون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون فكلا جرئى الخلفة حامله الاول هو المقدر فالخلفة عارضة بالذات

ويصح كونها قسما لقوله وحدها فانه و احري على طاهره ورد عليه انه كما هو عارض للكم وحدها عارض له مع كل ما يقدره وماله مقال الامام اما الجزئه

(قوله مع اعتبار لون) أي لون معتبر به

[قوله اذ لولاه الخ] أي بصور هروس الخلفة الاحتمال الطبيعي بخلاف الكيفية المختصة بالكم فانها انما تنظر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والاهلي (قوله ثم ان للون) أي بعد ما عرفت حال الخلفة باعتبار جرئته مع غيره غير تلك الكيفية المخصوصة فلا يباي ذلك الغير انما كية مختصة بالكم

(قوله مع اعتبار لون) أي مع لون معتبر أورد على هذا أن لشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكليات لأن اللون من الكليات المحسوسة فكيف تكون الخلفة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكليات والمركب من نوع وبما ليس ذلك النوع لا يندرج في أحدهما وأجيب بأن هذا مبني على أن اللون من خواص السطح ومن هذا يكون اللون أيضاً من الكيفيات المختصة بالكليات ولا ينافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم وأما ان الكلام في الكيفية المفردة فكيف يد الخلفة المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فيجيء جوابه وثبت حيزه بأن هذا التوجيه لا يلائم قول المصنف وان مع غيره كالخلفة فانه لم يضر في الخلفة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكليات لأن كلا جزئيه حيث منها فالأصل الكلام المصنف أن يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكليات لتعوده في الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كمية مختصة به كالإيجي وعم أن كلامهم متردد في أن الخلفة مجموع الشكل واللون أو الشكل المنقسم الى اللون أو كمية حاصلة من اجتماعهما وهذا أقرب الى حملهما نوعاً على حدة

(قوله كالخلفة فانها الخ) التمثيل على زعم القوم والافيد ذكر الآن أن كلا من حيزيها حامله الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم فتأمل

لكم قال ويتوجه الى هذا أن يكون اللون والضوء داخليين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذاً في داخل الجسم وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله (وكلاوية) ان زاوية كالهيئة في أنها مركبة من الكيفية المختصة بالكليات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله (فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلاً في ملتقاهما بالاستقامة) فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر للتركيب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم وأشار بقوله مثلاً الى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطالعها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه أن زاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير أن يتحدا خطاً واحداً فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدارية فيها بين

(قوله د حبر في هذا النوع الخ) وما وقع في شرح التحرير وشرح حكمه المبين من أنه لا ناهي بين كون الكيفية مخصوصة بكم فعية نه يترتب أن يكون لطيفة واحدة حسان في مرتبة واحدة وهو محال الآن يقال ان لأقسام الاربعة مستاحسات متوسطة اذا الكيف ليس حساناً عالياً وذلك يحد كثير من معاليم [قوله وقد بين الخ] عديله قوله ثم ان اللون حامله الاول الخ فعلى هذا القول معنى قوله مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقاً

(قوله والمتبادر الخ) انه مر به عصف عن قوله كالهيئة فيكون مثلاً لا الحركة وليس كذلك بل هي من قبيل الكيفية المختصة بالكم المتغير وحدها اذ لا فرق بينها وبين الشكل في كون كل منهما اما هيئة احاطة بمقدار انقذار فقوله كالزاوية عطية عن قوله للمثلث وارباع الا انه اخرج عن موضعه لاحتمال حمله الى التخصيص

(قوله في ملتقاهما) أي حاصلة في ملتقاهما

(قوله لا بالاستقامة) متعلق بملتقاهما

[قوله من غير أن يتحدا الخ] بأن كون الحد انحداري فبقية بحله

(قوله اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم) وعنى هذا انه ذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض الانوار للسطوح انما هو أولاً وبالذات ولغيرها بواسطتها

[قوله فانها هيئة احاطة الخ] قيل ليس هي حد التعريف ما يجوز به عن القوسيين اذ اتصالا على نفسه ومصادرا قوساً واحدة انهم الا أن يقال بعد الصريح يخرج به دلالة الصريح على شيء من تيسر القوسيين فينبأ من

(قوله وتامجه ان زاوية المسطحة الخ) وعلى هذا عارضية هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير أن يتحدا

الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي زاوية كما يطلق الشكل على الشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر أيضاً أن يكون هناك خط آخر يحيط بهما به ولا أن يكون ذلك الخطان متناهيين أو غير متناهيين قصيرين أو طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة بالشكل المارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير أن يتحدوا، احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارنا قوساً واحدة وأما قوله لا باستقامة فستفنى عنه اذ لا احاطة أصلاً مع الاستقامة ثم ان لزواية على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من حمل الزاوية من باب الكم اقبولها التفاوت والتساوي (وانها) أي ولانها (نوصف بالاصغر ولا كبر وبكونها نصفاً واثناً) لزواية أخرى ولا شك أن هذه الصفات اعراض ذنية لكم فتكون الزاوية كما ولدك عرف المسطحة بأنها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدوا خطاً واحداً (والجواب أنه) أي هذا الاستدلال (انما يتم أن لو كان عروض ذلك) التعاوت والتجري (لها) أي للزاوية (بالذات) حتى يلزم كونها كما (وانه ممنوع بل) عروضه لما يجوز أن يكون (لانه) أي لان هذا المروض الذي هو (زاوية عارض للكم) كما في الشكل فانه يعرض له ذلك هو سطة معروضه الذي هو الكم (وبطله) أي يطل كون الزاوية من الكم (بأنها بطل بالتضعيف ونعتمد) ما القائمة فإنها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية أصلاً وأما لحادة فإنها تبطل اذ كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا لحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلقاً زاوية من هذه المأمولة أيضاً ولو أمدل التضعيف بالزيادة لتشمل

[قوله أي لا هذا المروض) أي تذكير المراجع لي الزاوية تأويلها بالمعروض

[قوله بحيث لا تنفي هناك زاوية) لان متصل الضلعين على الاستقامة فلا يبقى الا حدة فصلاع الزاوية

(قوله كذلك) أي بحيث لا تنفي زاوية

(قوله ولو أبدى الحج) لا يحق ان حاصل الاستدلال ان الزاوية تبطل بالتضعيف ولا تنفي من

الكم كذلك أما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له وأما المعبرى فلان الحادة أي حادة

(قوله التضعيف مرتين) راد منه ان يصغف مرة ثم يصغف لحاصل التضعيف الاول لا أن يزداد عن

الحادة مثلها مرتين فان الحادة التي هي نصف قائمة انما تعد اذ صغفت عن هذا الوجه ثلاث مرات كما لا يخفى

البطلان الروايات كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية اثنتين لم يبق هناك زاوية أصلاً وأما التضعيف فمد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي أصغر من نصف قائمة أو أكبر منه إذ يجوز أن يبق هناك زاوية في الجهة الأخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة إذا ضعفت مراراً وقد يكفي بذلك في الاستدلال لأن الحكم إذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد أبداً وما يدل على أن الزاوية ليست سطحاً أنها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فإن الخط لو اصل بين ضلعيها يحدث مثلثاً هي بينهما إحدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح وتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الإضافة فقال هي تماس خطين من غير أن يتحدوا وبطلانه ظاهر فإن التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة إلى أنها أمر عديم أعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه أقول خمسة أوردتها بمصهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها من المصعد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقاط المفروضة فيه كلها متوالية أي على سمت واحد لا يكون بعضها أخفض (و) قالوا (إنه إذا أثبت أحد طرفيه) على حالة (وادير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الدائرة وهي شكل) أي مشكل (يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه) أي من تلك النقطة إلى ذلك الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها إليه انصاف أقطارها وخط المستقيم الخارج من المركز إلى المحيط من الجانبين قطرها وهو منتصف لها (ثم إذا أثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في

كأن تنتهي بالتضعيف مرة أو مراراً إلى قائمة أو منفرجة وكل منهما يسعد التضعيف مرة أما القائمة فلا لأنها الخط على الاستقامة بحيث يصران حاداً وأما المنفرجة فتدعى تضعيفاً على الاستقامة مع زيادة لأنه لا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة المقدار الذي يكون بعض الخط على الاستقامة لأن التضعيف عبارة عن زيادة مثله وإن الحدود للزاوية هي الجانب الآخر فلا يسي ذلك لأن المقصود أن تضعيف كل زاوية يسعد لها لا يسعد لها يحدث تضعيفاً فادفع ما ذكره الشارح

(قوله إذا ضعفت مراراً) كأنه أراد به ما فوق الواحد إذا الحدة التي هي أكبر من نصف القائمة

ضعفت مرتين يحصل ما ذكره كالإيجاز على التأمل

وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) أي الى ذلك السطح (سواء) فذلك النقطة
مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف أقطارها والمستقيم الواصل من
المركز الى المحيط في الجانبين قطرها (وإذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع
وأدير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والمباراة الظاهرة ان
يقال اذا أثبت أحد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وأدير حصل الاسطوانة المستديرة
(وهو شكل يحيط به د ث ر ن ا) متوازيان (من طرفيهما قاعدتهما يصل بينهما سطح
مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان
الخط المتوسط هو ذلك الصنع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع
الآخر الموازي للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الثانيين المتوازيين فذلك
كانتا متوازيين (وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة) أي أحد ضلعي القائمة (من المثلث وأدير
المثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير (وهو جسم أحد طرفيه
دائرة) هي قاعدته (ولاخر نقطة) هي رأسه (ويصل بينهما سطح يفرض عليه)
أي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) أي بين محيط الدائرة وتلك النقطة
(مستقيمة) واعلم ان مثله عنهم انما ذكره لتسهيل تحيل هذه الامور لا لان وجودها
في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم

(قوله والمباراة العذرة) فان عذرة اذن يوهم ان ما راجع صميم واحد فلا يكون متوازي الاضلاع
من حيث انها كية ثني مخصوص كالخلفة

[قوله من المربعين الثبيين] انما كان ثبيين لان أحد طرفيهما متصل بالصلب الثابت والطرف الاخر
متصل بالمتحرك كما كان متصلا حال عدم الحركة فلا يكون متحركا وانما حصل الحركة في بعض ولذا
أحدثت القاعدة

(قوله حصل المخروط المستدير) أي مستدير انما هو ما يكون سهمه عمودا على قاعدته وما
المستدير الغير الثني فيحصل من حركة الصنع العارض المحيط بالقائمة في وضع الاسطوانة ان يصير المتحرك
الضلع الثالث خطا واحدا

(قوله والمباراة الظاهرة أن يقال الخ) وان كانت ظاهرة دون عبارة نصف لان المربع في الاصطلاح
لا يكون متساوي الاضلاع متوازيها ولذا قيل بجذونه من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته
استطيل ولا وجه بقيده متوازي الاضلاع وانما لا وجه لتحديد الضلعين بالذكر فيما له أربعة
اضلاع متساوية وقد يقال عبارة شارج بدون لحدس متلا مع ما لا يحصل منه اسطوانة مستديرة
فيلزم أن يقيد الاضلاع بالاربعة

فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القليل ما قيل أنه إذا فرض نقطتان تحرك أحدهما إلى أخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم وإذا ثبت أحد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل إلى وضع الاستقامة حصل المثلث وإذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائماً عليه دائماً حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والجسمات (كانه أمور وهمية لا يتم وجودها خارجاً وعليها مبنى عدهم الذي يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وإن سلم كونها أموراً وهمية فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية ألا ترى أن العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية له أحكام صادقة بلا شبهة ومن أنكر كونها يقينية فقد كاد وكذا الحال في المباحث الهندسية بعضها من يزاولها فإن قيل لا كمال في معرفة أحوال الموهومات قلنا تلك الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر للاعتيان الموحوده فيحصل لتلك الاعتيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع وقد يستدل بأحكام لامور الوهمية على أحوال الامور المبنية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة (تنبيه) على ما ردد على جعل الخلق من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من أنواع المقولات المشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) في المقولات وأنواعها (حصلت مقولات غير متناهية) أي غير محصورة بل كثيرة جداً بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث إلى عشر وحصلت أيضاً أنواع غير محصورة فيما ذكره من أنواعها بحسب التركيب فيما بين تلك الأنواع كأن

(عبد الحكيم)

(قوله لا عام وجودها خارجاً) لتوقفه على كون الجسم متصلاً في نفسه فإنه إذا كان مركب من أجزاء لا تجزي فلا مقدار إلا في الوهم
(قوله فان قيل الخ) يعني ليس مقصود المصنف أنه ليس لها وجود في الخارج فلا يكون العام أحوالاً معاً فلا يقع حتى يرد ما ذكره من مقصوده أنه لا كان للنفس في عدها وإن كان يقيد لأن الكمال معرفة أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة
[قوله براهين علم الهيئة] قائم على أحوال لأحكام القوة

تركب مثلاً الاقسام لاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي أن لاتعد
الخلفة من الكيفيات المختصة بالكليات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم
قالوا (الحكمة إنما اعتبرت) وجعلت دخلة في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع
الشكل واللون (بحسبها) أي بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والتقيح) يعني ان
الشكل اذا قارن اللون وحصلت منهما كمية وحدانية باعتبارها يصح أن يقال لاشي أنه
حسن الصورة أو قبيح الصورة (وهما) أي الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن
والقبح (العارضين للشكل وحده أو اللون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح)
لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقة منعناها وان اكتفوا بالوحدة
الاعتبارية جاز اعتبارها في كل أمرين مجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف
الناس حيث عر عنهما بالخلفة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فذلك
عددانها كيفية واحدة وادرجناها فيها اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيراً في ذلك
فاكتفينا بها في المصل الرابع من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية) وهي
(أما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفاً) ولا قوة كالمرضية (وأما)
استعداد (نحو الدفع والاقبول ويسمى قوة ولاضعفاً) كالصعابية (وأما قوة الفعل)
كالموة على المصارعة (فليست منها) أي من الكيفيات الاستعدادية كما طنه قوم وجعلوا
اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلاً تعلق تعلم) بهذه الصناعة (وصلاية لاعضاء ثلاثاً بتأثر
بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشي منها) أي
من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية
لاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات العقلية وصلاية الاعضاء من الكيفيات

(قوله كالمرضية) رجل عمر من كثير القبول للمرص والمرضية كونه كثيراً بقبول ارض
وكذا الصعابية

(قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات العقلية) في هذا معنى عن أن الكيفية المحسوسة اسمية
بالاعمال والانعكاسات والكيفيات العقلية المسماة بالملكة والحل والكيفيات المختصة بالكليات والكيفيات
الاستعدادية أقام من الكيف متبينة بالذات بمنع صدق المعنى منها على ذيها صدق عليه الآخرون
للايتبع أن تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات العقلية ومن حيث كونها

﴿ المرصد الرابع ﴾

من مرصده المؤلف الثالث (في النسب) أي المقولات النسبية (وفيه مقدمة) ليبان أنها موجودة في الخارج أولاً (وفصلان) ليبان مباحث ما انفق على وجوده أعني الابن نارة على رأي المتكلمين ونارة على رأي الحكماء ﴿ لمقدمة ﴾ أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون (الابن) فأنهم اعترفوا بوجوده وأنكروا وجود ما عداه منها (لوجوده الأول لو وجدت) الأعراض النسبية (لزم التسلسل) في الأمور الموجودة (أما أولاً فلان) هذه الأعراض لا بد لها من محل ولا شك أن (محلياً يتصف بها فله إليها نسبة) بالحقبة والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) أيضاً على ذلك التقدير (وبعود الكلام فيها) بأن يقال هذه النسبة أيضاً لها محل يتصف بها فله إليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا إلى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (وأما ثانياً فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها لماصر (إليها نسبة) هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة أيضاً موجودة على ذلك التقدير فلوجودها إليها نسبة ثالثة وهكذا

(قوله وفيه مقدمه [اراد مقدمه ما يجب تقديمه على المباحث المتعاقبة كل واحد منها

(قوله ليس مباحث ما انفق على وجوده) أي مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها أو من عوارض ما يتوقف به واء قلنا ذلك لأن المباحث التي الفصل الثاني مباحث الحركة عند الحكماء وهي ليست من عندهم لكنها قد تقع في الابن للمباحث نوع تعلق به

(قوله لزم التسلسل في الأمور الموجودة) بخلاف ما إذا كان أموراً اعتبارية فله في نفس الأمر لأن اللازم حينئذ يكون منه اشتراطها موجوداً فيه لا وجودها معه فله من وجوده انحصاراً بحسب اعتبار العقل فأنهم فأنه قد زال فيه بعض الأقدام

(قوله لماصر) من أن وجود الممكنات زائد على ماهيتها

قوة شديدة فاعية بالسهولة من الكيفيات لاستعدادية كما ذكرنا أن اللون والاسفة والاحمد ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكليات مع كونها من المحسوسات

[قوله لزم التسلسل في الأمور الموجودة] قيل لاشت أن هذه السبب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية لها تحقق في محط بمعنى أنه لا يحد لها في نفس الأمر فقدم التسلسل في الاعتبارية الحقيقية وأنه باطل كالتسلسل في الأمور الموجودة والجواب مع بطلان كلف وبرهان بطريق لا يجرى في الموجودات بأحق العريتين أي الخلاف في اشتراط الترتيب والاحتجاج في الوجود ولا بد من آخر يجرى به والاقتضى خلو هذه السبب عن الوجود والعدم لحريين الإبطار في كل منهما والعقد قاض ببطلانه

وهذا تسلسل ثان (واما ثانيا فلان لاجزاء الزمان بعضها في بعض نسبة) بالقدم والتأخر
فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما
واما مع المتقدم مقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود
مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع
يفضاه الوجه (الثاني لو وجدت) السبب (لوجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها
نسبة متكررة (وهي لا تحقق الوجود النسبيين) مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم
والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من اجزاء الزمان (معاً) وانه باطل فطماه الوجه (الثالث
لو وجدت) السبب في الخارج (لزم انصاف البارئ تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث
اضافة ثابتة) اليه (بانه موجود معه و) له (قبله) أي قبل كل حادث اضافة أخرى
اليه (بانه متقدم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بانه متأخر عنه) وهذه الاضافة حادثة
اما التي مع الحادث أو بعده فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد رالت حال وجوده والتقدم
لا يزول (وانتها) أي لا عرض النسبية (ضرار) والصواب كما في المحصل معمر فانه من قدماء
المسكابين يرى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذ عن لها وحكم بوجودها
(و) حيث لم يحدد فاما للتسلسلات المذكورة (الزمن التسلسل ومن ثم اثبت امر ضافير متناهية)
يتوهم بعضها ببعض ولا يخلص له من برهان التطبيق (و حجاج الحكماء) على وجود الامور
النسبية (بأن كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وأمثالها من النسب

(قوله من رابع أيضاً) وهو تسلسل التناحرات

(قوله مجتمعين) لعروضها لكل واحد منها دلالتهم على الآخر

(قوله حادثة) أي على تقدير وجودها في الخارج

(قوله والقديم) ثابت من أن ما ثبت قدمه امتنع عليه

(قوله وأما العلم) راده لدفع ما يتردى من أن استدل على الحكم بكونه بالحق ولا يتوهم

انه استدلال بالاستقراء الفص بل استدلال بالحديث الحاصل من تتبع الجزئيات فالحكم الكلي نظري

وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معلوم بالضرورة والحكم يختلف بداهته ويصدر

باحتلاف العلوم

(قوله تسلسل ثالث من رابع أيضاً) التسلسل الثالث بالمرء الى التقدم والرابع بالمرء الى التأخر

(تدانيه ضرورة) أي نعم بالضرورة أنها ثابتة خاصة سواء وجد هناك فرض فإرض واعتبار
معتبر أو لم يوجد. ولقدس أن يقول أن ادعين أن الفوقية مثلا من الموحودات الخارجية
منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وإن ألم السماء موصوفة بالفوقية
في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز انصاف لآعيان الخارجية بالأمور
العدمية فازيداً أعني في الخارج وليس المعنى موحوداً خارجياً وقد يستدل على ذلك أيضاً
بأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً بالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية
والا كان في الشيء نقياً وهو محال وبحاج عنه أن حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن
انصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفاً وذلك لا يستلزم وحودها كما عرفت (وأجابوا عن
أدلة الخالص بأنها إنما تنسب كون جميع النسب موجودة في الخارج) أي هذه لأدلة تدل على
سبب الموجبة الحكاية (ونحن نقول به فإن من الإضافات) والنسب (أموراً موجودة في
خارج حقيقتها أنها إضافة) كالفوقية والمقالة ونظائرهما (ومنها صفات) لا تحقق لها في
خارج بل (يختصها العمل عند الملاحظة أسرير كالقدم والتأخر) بين أسرير لا يجوز
اجتماعهما كأجزاء لزمان (و) التسم (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) أي يجب انتهاء
إلى حد لا يتجاوز (دون الثاني) إذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل أن يتجاوز ويفرض إضافة
أخرى بعده وعلى هذا فقد أنجحت تلك لأدلة وتدفع التسلسل في لأمور الخارجية لجواز

(قوله لجواز انصاف الخ) فإن الانصاف الخارجي بمعنى ما يكون الخارج صرفاً بمسئوعاً استدعى وجود
الموصوف والمسمى في الخارج كالانصاف بالسواد والاشراق استدعى وجود متفرع عنه في الخارج لا وجود المتفرع
(قوله حقيقة أنها إضافة) لم يظهر لي فائدة هذه المقدمة
(قوله يختصها العمل) أي يختصه ويترفع عن أمور موحودة في الخارج ولو لا الانزعاج تكن تلك
الاصفات موحودة بل مبدأ انزعاجها كمية الوحد وقليلته وتعديه وكامله والانصاف

[قوله تدانيه ضرورة] إن على الضرورة على البداهة يكون حاملاً الكلام لاستدلال على وجود
الأمور النسبية من حيث هي نسبة بوجود الفوقية والمقالة من حيث خصوصهما فدعوى الله ورة حيث
لا يبقى القرب بالاحتجاج للاختلاف في التصو
(قوله ونحن نقول به فإن من الإضافات الخ) أورد عليه أن دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على
وجود تلك النسب أيضاً إذ يقال انصاف لآحالها وكذا مصبة الباري وقليلته وبعديته إلى غير ذلك أمور
خاصة من غير فرض فإرض واعتبار معتبر فاجمعه بما ذكره اعتراف بالتضاد وأنه يوجب البطلان
(قوله حقيقتها أنها إضافة) انما مر أنه لا دخل له في المقصود

أن تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها أن يكون حلولها في محلها أمراً موجوداً أيضاً ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في لوجود لجواز أن يكون بعض أفراد الماهية موجوداً وبعضها معدوماً وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة بكونه منقوضاً بالآين

الفصل الاول

في مباحث المتكلمين في الالكون وفيه مقاصد سبعة في الاول المتكلمون وان اذكر واساثر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالآين وسموه بالكون والجمهور منهم على أن مقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به فذلك شبهة في ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) أعني متبني الحال (ن حصول الجوهر في الحيز ملل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكانية والصفة التي هي علة الحصول (بالكون) فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعقله (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا بامثل اذ (حصول الصفة للشيء ممناه فحيزها تبعاً لتعريفه) فاذا فرض أن حصول الجوهر في الحيز معال بقيام صفة أخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفاً على الآخر (فلزم الدور والجواب) وعرفته (في المرصد الاول من هذا الموقف وهو انما نسلم أن معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الباعث (مع أنه) ان سلم أن معنى

(قوله عن بعض تلك الأدلة) وهو الوجه الاول باعتبار اقسام السلسلة الاول والثاني وتقرير البعض أنه بوجه لا يلزم التسلسل أما أولاً فلا لانه لا بد من عين يصف به نسبة به بالحقيقة بعد الكلام وأما ثانياً فلان لو حوده الزائد نسبة اليه فان احتم بأنه لا وجود لجميع النسب بل وجود انقولات فقد

[قوله وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة الخ] وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير البعض أنه ان كان الآين موجوداً وجب أن يحصل في حيز وان كان بالتسع فتلاين آين آخر والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بأنه لا يلزم من وجود الآين أن يكون له آين آخر اذ الآين انما هو للجواهر المتجزئة ورد بأن اثبات للجواهر هو الآين اصالة وما الآين الشئ فيرم ثبوت الاخرى عند متكلمين ساء على أن قيام العرض باعمال عديم بمعنى التسعة في التحير وفيه بحث لان اموجود من الآين عند المتكلمين هو الآين اصالة أعني حصول الجوهر في الحيز لا مطلق الآين والارم قيام العرض بالعرض وهم لا يتفقون به وتوافق الآين في الذمعية على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهم في الوجود كما صرحوا به فحينئذ فلا تسلسل ولا نفس للثبات

القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه (قد تكون ذات الصفة) لقيامها بالجواهر (علة
للحصول ويكون تحيزها) الذي هو قيامها (معللا به) أي بالحصول (فلا دور و) قوله
(ربما قال) اشارة الى ما وجد في نسخة أخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي
علة للحصول (ان توقف على التحيز) أي الحصول في التحيز (لزوم الدور) لانه لما علمنا
حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض
ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور يرد عليه ما سر من ان العلة ذات الصفة
من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجواهر (والا)
أي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز (حاز انفكاك العلة) التي هي تلك الصفة
القائمة بالجواهر (عن المألول) لدى هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على
الحصول أمكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجواهر حاله عن
مملولها الذي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جوار لانفكاك لا يوجب

(قوله قد تكون ذات الصفة) أي قام تلك الصفة كيدل عليه قوله لا قيامها أي ليس مراد من الصفة مع
قطع النظر عن القيام وهذا معنى على ما ذكره الشارح فيما سبق من أن وجود العرس مقدم بالذات على
قيامه بادووع بدليل قولهم وجد اسود فقام بالحلم فيجوز أن يكون الصفة الموجودة في حال قيام
علة للحصول وان لم يكن للقيام مدح في العلية واما ان كان وجود العرس في نفسه هو وجوده في
نفسه هو وجوده في ادووع فلا يمتنع هذا الجواب لان وجود تلك الصفة في يتوقف عليها وجود
قيامها بالحصول فيكون حصول الجوهر في الحيز لان التحيز المعنى موقوف على التحيز الاسمي فيزم الدور
(قوله ولا يلزم النسخ) وان كان في حال القيام

(قوله وان لم يتوقف) كان الظاهر من الشيء الذي راد من التوقف جوار الانفكاك ليصح
الارادة اكنى انصاف بذلك واحذر النسخ لاووع مع بطلان التالي لان الارام صدور الدور بمعنى استمرام
كل منهما للاخر وليس غمتنع واما صاحب كتاب الاربعين فقد أورد الاحتمالين وعي بطلان الارادة على
احتمال وبطلان التالي على احتمال آخر حسب مادة الشبهة

[قوله لانه قد تكون ذات الصفة علة للحصول] فيه بحث لانه ان يريد ان ذات الصفة قبل قيامها
بادووع علة له فلا وجه له لانها معدومة وجودا ووسلم وجودها فانفس هذا الحصول هذا الموصوف
في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان أراد أنها مع قيامها علة له وهو الحق اد اصر ان علة
ليكون للكاشة مشروط بقيامه بالكاش فقد جاء الدور واحتج الى الجواب الآخر

دورا ممتنعا) وتقريره على ما في كتاب الاربعين انه ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف
عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المملول وان عني به
عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان تكون
العلة والمملول متلازمين مع كون المملول محتاجا الى علة بلا عكس قال المصنف (وهو) أى
ما ذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقد وجهه
بعض تلامذته بان مجرد امتناع لامسالك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان ههنا
أمراً آخر يستلزمه اذ صرح الامام بان قيام الصفة بالشئ مناه عن تحجيرها تابع لتحجير ولا شك
ان تحجير الجوهر تابع لقيام الصفة لكونه عنه لم يلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما أولا
فلانه لا يصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان
يتوقف على حصوله في الحيز أولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه
وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى ولا وجه لجوابه
جزا لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عني بالتوقف

[قوله وهذا مردود الخ] يمكن أن يقال مقصود الموجه ان الرد يد في معنى قيام فسكانه قبل في
قيام الصفة ان توقف عن التحجير من غير سبعية في التحجير لم الدور وهو ظاهر وان لم يتوقف عليه
ان في الاختصاص الدعي الجوهر من غير حصول في طير كما في اواح توالي فلا يكون القيام علة
مستلزما وحينئذ يكون ما لا بد من واحد الا انه ثبت في السحج حيثان عدم التوقف لكونه خلاف
ما هو المشهور من معنى القيام وذكر في الاخرى ستظهرا وحججا يدفع ارد بالوجود مثله لما
الاول فلان انصرح غير لازم لكونه مشهورا واستفسار هذا يقال على معنى التوقف غير موحدا
عرفت من ان المراد به توقف التاجر والرد يد على غير اقيم وما الثاني فلانه لم يرد التمسك
بمعنى القيام غير لدان آخر اورد في التوقف منه عن تحجير القيام فله في الحقيقة تمتد بمعنى
القيام كما في النسخة الاخرى وما الثالث فلان ما ذكره من انه يحل ان اراد الامام بحيث لا يرد عليه
ما ذكره القائل لانه اختيار للشق الاول ونات للملازمة وحاصل التوجيه ان الرد يد في التوقف

(قوله وهو غير وارد اذا تاملت) قيل من معناه ان عني من الامام غير وارد فلا يحتاج الى طواف
المدكور وذلك بناء على ان علة الكاثبة ذات الصفة لا قيام كما مر وان خير ما يعصف طاهر وحال
لتوجيه تليذه الذي هو أعلم بمراده

(قوله اختيارا للشق الاول الخ) زاد المشيخ طري الرد يد لدى قوله رحمه الله من كتب الاربعين
واراد بالشق الثاني المدكور ما ذكره المصنف بقوله وقد يدل الخ

وجوب تأخر الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقفة على الحصول توقيت تأخر وقد بطله
 هذا القائل بأن عدمه لا يستلزم إمكان وجود العلة بدون المملول كما تقضاء عنه لا للشق الثاني
 المذكور في الكتاب (في تنبيه) على ما تمسك به من أثبت الـكون علة للكائنية مع الجواب
 عنه أما تمسك فهو منهم قالوا (الأحياء الجزئية الممكنة لـم تعين) الذي هو الجوهر (نسبتها
 إليه سواء) فان ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما أي حيز كان (وانما يقتضي حصوله
 في حيز ما) بخصوص (بحسب ما يقارنه من شرط يمينه) أي بعين ذلك الحيز المخصوص
 وحصوله فيه فهناك أمران أحدهما الكائنية أعني الحصول في الحيز المخصوص (و) ثانيهما
 (الـكون) الذي (هو نسبته) أي المقتضي لنسبته (إلى الحيز المخصوص) وحصوله فيه
 (فالمرق) بين الـكون الذي هو مقتضى وبين الحصول في الحيز أعني الكائنية المقتضاة
 (ظاهر) وأما الجواب فهو قوله (لكن) أي نحن نسلم أن نسبة الجوهر إلى الأحياء الممكنة
 على السوية وأنه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج عنه لكنه (الكلام
 في ثبوت ذلك المقتضى) وبه ما ذكره فنعن لا نسلم أن حصوله في الحيز معان بصفة
 أخرى قائمة به مضافة بالـكون كما يزعمون (فان الحصول في الحيز المخصوص) انما يثبت له
 (عندنا بخلاف الله تعالى) فلا حاجة إلى ثبات صفة أخرى له (في المقصد الثاني) أنواع الـكون
 أربعة هي الـكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) أي حصول
 الجوهر (في الحيز) اما ان يمتد بالنسبة إلى جوهر آخر أولا والثاني) وهو مالا يعتبر بالـمماس
 إلى جوهر آخر لـمساها لانه (ان كان) ذلك الحصول (مستبوقا بحصوله في ذلك الحيز

وعدمه مبني على تقدير القيام والملازمة في التعميم يـنة

[قوله لا لا شق الثاني الخ] يـنى مقتضى عبارة يـنى ان يوحه عدم ورود ما يختار ما هو مذكور
 في الكتاب وهو الشق الثاني في الباب لا باعتبار ما هو مذكور فيه أعني الشق الاول في الباب
 (قوله يـنة) إنما قال ذلك لكونه قريب اليهم أحداً وانصلا

(قوله فنعن لا نسلم ان حصوله الخ) كيف وكان نسبة الـكان إلى الـكائنات سواء كذلك نسبتها
 إلى الـاكنان والفرق يحكم فكما يحتاج في اختصاصه بـكائنة محصورة إلى علة محصورة كذلك يحتاج في
 اختصاصه بـكون مخصص وما يفيد الثاني يفيد الاول فليتأمل

(قوله ان كان مستبوقا بحصوله في ذلك الحيز فكور وان كان مستبوقا الخ) أراد بالشق في موضوع
 سبق بالانصاف والا فالـحسم و يخرج من حيز إلى حيز ثم من إلى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني

فسكون وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان وبرد على المحصر) أي على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول في أول الحدوث) أي حصول الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه (فإنه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لاني ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكوناً ولا حركة فذهب أبو الهذيل إلى بطلان المحصر وقال الجوهر في أول زمان حدوثه كان لا متحرك ولا ساكن (وقال أبو هاشم) وتابعه (أنه) أي الكون في أول الحدوث (سكون) لأن الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متاثران لأن كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أحص صفاتها فإذا كان أحدهما سكوناً كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون الملبث والمسوية بكون آخر فيلزمهم

(قوله في حيز أول) أي غير مسبوق بحيز آخر بلا وسطة كما هو المتبادر سواء كان سابقاً على حيز آخر أو لا كالجسم لدى حصول في مكانه ولم يتغير عنه وكذا قوله حصول أو غير مسبوق بحيز آخر سواء كان سابقاً على حصول آخر كما إذا عدم الجوهر بعد الحصول في الحيز الثاني أولاً

(قوله فهؤلاء لم يعتبروا إلخ) دسمة عندهم أن الكون في الحيز كان مسبوقاً بالكون في حيز آخر أنه حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيز مع أنه حركة لا سكون وإذا سكن الجسم بعد الحركة صدق على حصوله لدى هوسكون أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وإن كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيز أيضاً ولو قال أن التمدد حصول سابق في حيز آخر فحركة ولا فسكون لكان أظهر

(قوله فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة إلخ) وليست الحيز في السكون لا يلزم أن يكون تحميماً بل قد يكون تقييداً كما في الساكن الذي لا يخرج قسماً فلا يحصل في حيز ثان وكذا أولية الحصول في حركة لجوار أن بعدم التغير في أن انقطاع الحركة فلا تحقق له حصول ثان وإعم أن بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كويين في أماكن والسكون مجموع كويين في أماكن واحد ورد عليه بأنه يلزم أن يكون السكون الأول في المكان الثاني حراً من الحركة والسكون معاً لا يتميزان بالاعتناء على أهم اتفقوا على وجود الكون بأربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عديم لا يقولون شيئاً لأعراض مطلقاً فاختاروا أكثر ما ذكره المصنف من أن الحركة حصول أول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز أول وأعرض عن القولين بسواء إلا كوان بأنه يلزم أن يكون كون واحد معاً حركة وسكون ويكون لاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشباب وقد يلتزم ذلك سواء على ما ذهبوا إليه في اختلاف أنواع السكون بأعراض لا اعتدالية لا الحصول بقومة (قوله فهؤلاء لم يعتبروا في السكون إلخ) أي على هذا لا يلزم مدرك في طريق المحصر من طريقته أن يقال أنه إن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة ولا فسكون

تركب الحركة من السكتات فليس فيها الا لا كون الاول في الاحيار المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكتات في) تلك الاحيار (فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا المثل (الحركة) لاشك انها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (سركة منه) فان أحد الصدين لا يكون جراً للآخر (لنا) في در هذا لا يبطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور اجتماعهما أصلاً (وما حركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها) أي الحركة الى الحيز (نفس السكون) لأول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين

آخر بلا واسطة حركة ولا فسكون سواء لا يكون مسوفاً كون مسلاً ومسوفاً يكون في ذلك الحيز في السكون لا يفتقر المسوقية فالكون واحد محوّر أن يكون سكوناً وحركة باعتبارين كما يصرح بذلك وهو معنى قوله فيلزمهم تركيب الحركة أي امتدة من السكتات لا الحركة بمعنى السكون بخصوص فانه لا حركه له وهذا لا يطلق عند السكتيين كالاتفاق على التوسط والمصع عند الحكماء

(قوله فان أحد الصدين) لأن الصدين لا بد أن يتعاقبا على ع واحد من كان أحدهما جزءاً محمولاً على الآخر لم اجتماعهما فيما يصدق عليه أحدهما واعمول على الثاني محوّل عليه بذلك الشيء إذا كان على متعريفه وان كان جزءاً غير محمول لم يتعاقبا على واحد ضرورة ان ما يحل عليه الحركه حيث لا غير ما يحل عليه الكلي وبما حرره بدفع ما قبله لم يتم على استعداده دليل بل هو مجرد استعداد وانما يستلحق بالصفة فتتحد للسواد والبياض مع تقدمه سبب من لدى هو حركه وهو المنسوب الى الحيز الذي هو ضد الملقه هو المنسوب الى الكل وكذا السواد

(قوله فيلزمهم ترك الحركة من السكتات) فان قلت لا يلزم من عدم اعتبار المثل والمسوقية كون آخر في ذلك الحيز في الكون عدم اعتبار اللام موقفة كون آخر في حيز آخر فتدريج لزوم تركيب الحركة امتدة من السكتات على عدم اعتبارها فيه ليس كما يدعي قلت مذكورة الشرح معنى على قوهم تتناول لمحوّل لأول والثاني في الحيز الأول فكذلك في الحيز الثاني فيصح المصريح بالتركيب كالأصح (قوله فان أحد الصدين لا يكون جزءاً للآخر) قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل آخر عليه كيف والملقه عند السواد والبياض مع انهما بقوعان وقد سبق ما فيه فذكر

(قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين لا حول فيه) فان رجعنا للاحكام عند السكتيين لانهم لا يشترطون في الحركة أن تكون في مصادف بل اذا انتقل جزء من مكانه الى حيز آخر بلا قية يحقق الحركة فان قلت كلامه هو يدعي ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سها فيلزمهم تركيب الحركة من السكتات يدعي ان السكون عندهم حركه الحركة فالتدقيق فنت قد ذكر في شرح انما قصد ان الملاسة يشنون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع وانما السكون بالمرء الى الاول

لدخول فيه (وهو) أي الكون الاول فيه (مماثل للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس (وإنه) أي الكون الثاني فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) أي الكون الاول لان المتماثلين لا يتخلفان قال الآدي ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخلفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكره اخص صفاتهما (و) ايضاً (يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق وكذا الثاني قال الآدي وهذا شكل مشكل ولعل عدم غيرى جوابه وأشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان يعتبر) أي يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لا أن يعتبر (في الحركة أن تكون مسبوبة بالحصول في ذلك الحيز الا أن تكون مسبوبة بالحصول في حيز آخر) كما مر اد على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق كون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكوناً في هذا المكان والحاصل

(قوله ان يكون الكون الثاني) في الحيز الثاني يجمع كون الكون الاول حركة بالاتفاق (قوله الا ان يعتبر) فلهذا على حد الكون في الحيز ان كان كوناً اول في مكان ان حركة والا لسكونه كون الاول في المكان الثاني من حيث يجابه لاحتمال سكون الثاني مماثل للكون الثاني فيه فيكون سكوناً وانس مماثلاً من حيث الخروج من الحيز الاول فلا يكون الكون الثاني حركة فاندفع الاشكال الذي والى مدكرنا شار الشارح بقوله ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق الخ وبما حرره طهر ان ما قيل ان الكلام لزامي من يقول ثنائى لمحصلين وان سكوناً الثاني سكون كما سئل كون الاول سكوناً كذلك كون الاول حركة فلا يخفى الجواب انه كونه ليس شئ كما لا يخفى

قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر والنظر الى الذي انها حصولات متعاقبة في اجزاء متلاصقة وهذا طهر وجه حملهم الحركة نرة مجموع السككات ونرة نفس السكون والشرام في هاشم وأشاع ترك الحركة من السككات نرة وكون السكون الثاني حركة أخرى (قوله وانس يلزمهم ان يكون الخ) اذا جعل الحركة عدم عبارة عن مجموع لمحصلين في طهيزين معنى مجموع كون في الاول المكان الثاني والخون الآخر في المكان الاول يكون توجبه هذا الاعراض انه لو تضاف الحصول الاول والثاني في حيز واحد لمكان الحصول الثاني في الحيز الثاني حيزاً من الحركة التي كان الحصول الاول فيه حيزاً واحداً ولم يكن به آخر

(قوله الا ان يعتبر في الحركة الخ) قيل فكذا عدم الاصل بالحصول الاول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني في الحيز الاول دون الحصول الاول وحاصله الكلام الترامي من يقول تماثل الحصولين وان كوناً الثاني سكوناً يستلزم كون الاول كذلك فلا يخفى الجواب انه كونه

نالا نعتبر في السكون المسبوبة بكون آخر حتى يكون الكون في أول زمان الحدوث
سكونا ونلتزم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكيات لكنها تعتبر في الحركة عديم
المسبوبة بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوبة بالكون في حيز آخر
حتى لا يزمنا أن يكون الكون الثاني حركة وإنما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الأمرين
معاً في الحركة إذ لو حملت على اعتبار الأول فقط كما هو ظاهر ما لزم أن يكون الكون في
أول زمان الحدوث حركة ولا فائل به ثم أورد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) أي حين
اعتبر في الحركة ماذكر اندفع ذلك الاشكال لكن (لا تكون الحركة مجموع سكيات)
لأن الكون الثاني سكون وليس جزءاً للحركة وهو مردود بأنهم يدعون أن جميع أجزاء

(قوله حتى يكون الكون الخ) غاية فتنى لا فتنى

[قوله ولا يكتفى الخ] اعتبر في الحركة مجموع الأمرين وتكون الحركة الكون الأول في المكان
ثاني والسكون الكون الثاني في المكان الثاني والكون الأول في المكان الأول
[قوله حتى لا يزمنا الخ] عليه لموله يعتبر في الحركة لا لموله ولا يكتفى كما توهم بأنه مائة ما ذكره
بقوله إذ لو حملت على اعتبار الأول فقط

(قوله وهو مردود الخ) قبل الظاهر أن معنى قوله وحيد لا يكون الحركة مجموع سكيات روم
كون الحركة مجموع سكيات والتزامهم أنه كان مسبباً على قولهم أنه من الحصول وأن كون الثاني سكوناً
يستلزم كون الأول مصححاً بقواً يكون كون الثاني حركة أن يعتبر وأفيه عدم المسبوبة بالحصول في
ذلك الحيز مع أنه مثل الكون الأول الثاني هو حركة بالأحرى وقد اعترفوا بطلان ذلك انهم امدوا بطلان
تمثيل كما نقله من لا مدي وأعدم وجود الاشتراك في النهاية فلا يلزمهم على هذا أن يكون الحركة
مجموع سكيات مع عرافهم بهذا المروم ولحقه خلاصة الاشكال الذي أوردته من الجواب الثاني لا يتأني
من حاشهم بصفاته لقولهم تركب الحركة من السكيات وهذا كلام حتى لا يرد عليه قوله وهو مردود
أي ولا يحجى اندفاعه بما حررناه سابقاً من أن تمثال الكون الأول والثاني من حيث يذهب الاحتصاص
بالحيز الثاني لا يستلزم تمثله من حيث اتجاه الخروج من الحيز الأول حتى يلزم أن لا يكون الحركة مركبة
من السكيات

(قوله ولا يكتفى بما مر من كونها مسبوبة الخ) فيه بحث قد سبق أن مرادهم بالسبق السبق لا اتصال

فيكتفى بما مر في عدم لزوم كون الكون الثاني حركة

[قوله وهو مردود أنهم يدعون الخ] فيه بحث لأن هذا إنما يرد لو كان وجه قول المصنف وحيداً
لا تكون الحركة مجموع سكيات أن الكون الثاني سكون وليس جزءاً للحركة كما زعمه والمظاهر أن

الحركة سكيات لان كل سكون يجب أن يكون جزءاً للحركة وهو ظاهر فان السكون في أول الحدوث سكون عديم وليس جزءاً للحركة أصلاً (والنزاع) في أن السكون في أول زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون (لفظي) فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقاً كان ذلك السكون سكوناً وُلزم تركيب الحركة من السكيات لانها مركبة من لا كوان الاول في الاحيان كما عرفت وان فسر بالسكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك السكون سكوناً ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم أيضاً تركيب الحركة من السكيات فان السكون الاول في المكان الثاني أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الاقتراق والافق والاجتماع وإنما قلنا ان كان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلا) أي مكان خال عن التميز (عند المتكلمين) فانهم يجوزونه (فلا اجتماع واحد) لا يتصور لأعلى وجه

{ قوله وليس جزءاً للحركة أصلاً } أي اذا بقى ذلك الجوهر في ذلك المكان أو العدم في الآن الثاني بخلاف ما اذا شغل منه الآن الى جزء آخر فان مجموع الكويين حركة عديم بقول تركيب الحركة من السكيات

{ قوله لا يتصور الخ } ليس اراد انه واحد شخصي وهو طن ولا انه واحد نوعي . سيحيى ان الاكوان كلها نوع واحد

معنى قوله وحيد لا يكون الحركة مجموع سكيات ان لزوم كون الحركة مجموع السكيات وانما هو انه كان مميباً على لزوم ذلك لمعهم نهائى الحصولين وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الاول كذلك على ما تحققت فلما لم يدعوا كون السكون الثاني حركة أن اعتبروا فيها عدم استوفيه فيه بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل السكون الاول وهو حركة بالحق اعترفوا سلطان ذلك اما سلطان الثالث كما نقله من الآمدي أو بعدم وجوب اشتراك الثمانيين فلا يلزمهم على هذا أن تكون الحركة مجموع السكيات مع اعتبارهم بها الاروم وما تحته خلاصة الاشكال الذي أورده أن الجواب المذكور لا يفي من جابهم وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود الخ عية ما في الباب أن يكون في العادة أدنى مسحة قدبر

{ قوله وليس جزءاً للحركة أصلاً } السكيات من هذا انما هو ادعاء عدم الكائن في الآن الثاني والا فاداً حدث جوهر في حيز ثم استقل منه الى حيز يليه واعد له به فالحركة مجموع الحصولين عديم من يشول بتركيب الحركة من الاكوان فانهم

واحد هو أن لا يمكن تخال ثالث بينهما (ولا افتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فنه قرب
 و) منه (بعد متفاوت) في مراتب البعد (و) منه (مجاورة) جعلها من أقسام الافتراق
 وسيصرح بأن المجاورة عين الاجتماع (واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء) أي جوهر
 بالنسبة إلى الآخر لا أنه أحدهما) واحد (قائم بهما) معافاة غير جائز عندهم لما مر من أن
 المرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولأن يقوم بهما
 مما والا لم يكن واحداً حقيقة (أو وضع أحدهما) أي ولأن الاجتماع وضع أحد الجوهرين
 بالنسبة (إلى الآخر فانهم) أي المتكاملين (لا يشتونه) أي اوضع ويثبتون الاجتماع
 (فالجوهران) اجتماعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متعديان
 بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذي ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء
 الصناعة) الكلامية فمنهم من يتوهم أن اجتماعاً واحداً قائم بمحلين ومنهم من يتوهم أن
 الاجتماع من مقولة الوضع (المقصود الثالث الكون) أي الحصول في الحيز (وجوده
 ضروري) بشهادة الحس (وكذا أنواعه الأربعة) على رأي المتكاملين موحودة (إذا خاصها

[قوله في مراتب البعد) خمس البعد بالتفاوت وطبقة القرب الموصوف وإشارة إلى أن التفاوت في

البعد عين التفاوت في القرب

[قوله جعلها من الخ) هذه المجاورة يمكن تجل الجوهر المراد فلا يكون اجتماعاً وهي تدبر المجاورة

فيما سيأتي في المقصد الخامس بقوله أي الاجتماع إشارة إلى أن هذا غير ماسق

(قوله والا لم يكن واحداً حقيقة) لما تقرر عندهم من أن أقسام المحل يستلزم أقسام الحلال بناء

على أن الحلول الطرقي كما مر

[قوله شهادة الحس] أي العقل يحكم بوجوده شهادة الحس سواء كان محسوساً بالذات كما هو

رأي البعض أولاً كما هو التحقيق

(قوله متفاوت في مراتب البعد) يجوز تعليق التفاوت بالقرب أيضاً وإن خصصه الشرح بالمعد

القريب لأفراد العبارة وأن جاز توجيهه بإرادة كل منهما

(قوله وسيصرح أن المجاورة عين الاجتماع) قد يشك المجاورة التي ذكرت بعد أن يذكرها معنى آخر غير

الذي أريد بها هنا ولذا فسرها بقوله أي اجتماع على أن المجاورة بمعنى الاجتماع مقول من كلام أشباح

الاشعري والمعتزلة

(قوله والا لم يكن واحداً حقيقة) قد سبق في بحث الحية دفعه فنداهم بنصر من له

(قوله وجوده ضروري شهادة الحس) شهادة الحس الصوري بوجوده لا يدل على أنه مصدر بالذات

كما عرفت من التقسيم (عائد الى الكون) الذي هو نوع واحد في الحقيقة (والمميزات) التي بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض (أمور اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) أما في مكان آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأي (أو غير مسبوق به) أي بكون آخر على معنى أنه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأي آخر (و) نحو (امكان تحلل ثالث) بينهما (وعنده) كما في الاقتراق والاجتماع ولا شبهة في أن هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا) فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو أمر عديم عندهم اذ ليس من شأنها الحركة (تنبيه) إذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميرة) المذكورة (أمور اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة كان تسميتها أنواعا مجازاً وإنما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا في الماهية (بل) ربما لا توجب أيضاً اختلافا في الهوية الشخصية (إذا السكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة الى جزء وقتران بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهراً فرداً خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) مادام منفرداً (واذ خلق) لله تعالى بعد ذلك (منه غيره عرضاً له والكون) الثابت له أولاً باق (بجمله) ثم تنفير ذاته الشخصية بل صفته (هو المقصد الرابع) فيها حثاف في كونه متحركاً وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم) من مكان الى آخر (فاتقوا على حركة الجواهر الطاهرة منه) لانها قد فارقت احيازها (واختلفوا في) الجواهر (المتوسط الباطن) منه (فكيف متحرك)

[قوله على معنى أنه لا يعتبر الخ] لا على معنى أنه متغير به عدم المسبوقية ولا لم يكن الكون الثاني سكوا

[قوله لا، فدارق آخر] دما [معارقتها الاخره المراتب المحيطة بها التي هي بعض احيازها، والحركة

الحاصلة فيها

حق يحتل حصره في الالوان والاضواء على المشهور

(قوله على معنى أنه الخ) أي لا على معنى أنه متغير به عدم مسبقية كون آخر كما هو السكون من

العبارة والالوان أن لا يكون الكون الثاني في امكان الاول سكوناً مع به ساطع بالاحاق

[قوله فاتقوا على حركة الجواهر الطاهرة] أراد به اتفاق جمهور وهم العالمون أن حال السعيه

متحرك لاحاق الكل اذ القائلون بكون الجالس في السعيه متحركة ياء على أن الحيز مائة عليه

نعل الجواهر قائلون سكون الجواهر الساعده ياء كما (يجوز)

ولا كان ساكناً اذ لا واسطة بينهما فيها هو قابل لهما بعد أول زمان حدوثه وليس يساكن
 (اذ لو سكن) مع حركة باقى الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض
 والمحسوس خلافه (ولانه) أى الجوهر المتوسط دخل (فى الكل والكل) داخل (فى جزء
 الكل فهو) داخل (فى جزء الكل) فيكون متعيزاً به أيضاً (وقد خرج) الجوهر المتوسط
 (عنه) أى عن جزء الكل (الى) جزء (آخر) اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن جزءه
 فيكون هو أيضاً متحركاً (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك) اذ جزءه الجواهر المحيطة به
 وأنه لم يفارقها ولم يفصل عنها فهو مستقر فى جزءه فلا يكون متحركاً (والا لولن) القائلون
 بكونه متحركاً (جعلوه) أى جعلوا جزء الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض لمدى يشغله)
 الجوهر المتوسط وهو بعض من جزء الكل ولا شك أنه قد فارقه ويكون متحركاً
 بالاختلاف راجع الى تفسير الجزء كما سيصرح به (وكذلك) ختلف فى المستقر فى السفينة
 المتحركة (فقبل ليس) متحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا (وأنه أولى
 بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به) أعنى الجواهر
 المحيطة التى أحاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فإنه لا يفارق شيئاً من السطح المحيط به
 (ولحق أنه نزع) انتهى يعود الى تفسير الجزء كما بينك عليه) آمناً فان فسر بالبعد المفروض كان
 المستقر فى السفينة المتحركة متحركاً كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حيث أنه من جزء الى جزء
 آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر المتوسط فى مفارقه لجزءه أصلاً وما المستقر المذكور

[قوله ولانه أى الجوهر المتوسط الخ] من من قبل قياس المساواة كآرى من طهره حتى بعض
 عليه بان الدخول لمعطى فى العبد ال ما له الى الشكل لأول وهو ان الجوهر المتوسط داخل فى
 النوى الحاصل فى الخير وكل هو داخل فى النوى الحاصل فى الخير حاصل فى ذلك الخير فالجوهر
 المتوسط حاصل فى ذلك الخير

[قوله بالاختلاف رجع الى تفسير الخير] لا يخفى انه مد ما قرر ان الجزء عند التكليم هو البعد
 المفروض لا معنى له بالاختلاف لاهم الا أن لاحظ ذلك الاصطلاح فى هذا الاختلاف
 (قوله وكذلك) ختلف فى الخ (أى قبل ليس) بعد الحركة فيه وقد خرج عما يحيط به بخلاف الصورة
 لساقه فان الجواهر المتحركة قد خرج عن احدها بواسطة الحركة الحاصه فيها ولد اتفق فى حركتها
 (قوله فلا يكون متحركاً) بحيث روم لا شك على هذا لتوجيه بين المطلق ولذا يتعرض له

فانه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الجوز بما اعتمد عليه ثقل
الجوهر كما هو المعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقاً لمكانه أصلاً (الصورة) (الثانية)
قال الاستاذ أبو اسحاق (ذا كان الجوهر مستقراً في مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر)
من جهة الى جهة (بحيث يتبدل اغاظة) بينهما (المستقر) في مكانه (متحركاً والزام) على
هذا القول (ما اذ تحرك عليه) أي على الجوهر المستقر (جوهر ان كل) منهما (الى جهة)
مخالفة الجهة لاخر (فيجب أن يكون) الجوهر المستقر (متحركاً الى جهتين) مختلفتين
(في حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الزام الحركة قسمان قسم
يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذي
ذكرناه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركاً الى جهتين (إنما يتنوع في حركة
يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بهما المكان عنه) كما في الصورة التي فرضناها
(وشدد التنكير عليه) أي على قول الاستاذ (ولا معنى له) أي الإنكار وتشديده (لانه
نزاع في التسمية) فان الاستاذ أطلق اسم الحركة على الخلاف المتعديت سواء كان مبدأ

(قوله كما هو المتعارف عند الجمهور) أي جمهور العامة كما مر في بحث المكان
(قوله أطلق اسم الحركة الخ) لانه اصطلح على ذلك بل لأن غاية التي وضع لفظ الحركة
لأنها هي تبدل المتعديت سواء كان مبدأ المتبدل فيه أو في غيره فلا يرد ما في شرح المقاصد من أن

[قوله فانه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة الخ] يعني هو متحرك لأن يفارق البعض أصير مفارقاً
عن المجموع من حيث هو مجموع الى مجموع آخر غاية ما في الباب أن يكون بين المجموع وبين بعض مشترك
هو ما اعتمد عليه فيكون متحركاً بالذات ان لم يشترط في الحركة نوعه المتحرك بنفسه ومتحركاً بالعرض
ان شرط كما سيأتي فعليه في أواخر مباحث الابن عن رأي الحكماء

(قوله قال الاستاذ أبو اسحاق) اذا كان الجوهر مستقراً في مكانه أراد بمكان المعدل وهو المستقر
عليه بشرط أن لا يتحرك

(قوله وقسم لا يزول به عنه الخ) فيه قسم آخر وهو أن يكون مبدأ الاختلاف في المتحرك ومكانه
أيضاً لأن يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو طر

(قوله لانه نزاع في التسمية) قال في شرح المقاصد وهذا كره في المواقف من أن هذا نزاع في
التسمية ليس على معنى لأن مدكر الاستاذ وعمره في بيان التعبير والحركة انه هذا أو ذلك ليس
صطلاحاً مهم على تأويله إنما لذلك الجبر والامكان لجهة من جهة من العديت أو الاستدلال عليه
بالدالة القوية معي ان يحقيق للماهية التي وضع لفظ الجبر والحركة أو مبرادفة من جميع الالفاظ يراهم

الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالزمه كما أن جماعة أطلقوا اسم السكون على السكون مطلقا فلزمهم تركيب الحركة من السكنات بل كون الحركة من المكان الاول غير السكون في المكان الثاني فالزموها ولما نفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات (المقصود خامس) اتفق القائلون بالا كوان على أنه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملائمة له (من جهة الست لا ما نقل عن بعض المتكلمين) من (أنه منيع ذلك) ولم يجوز ملاقة الجوهر الفرد لأكثر من جوهر واحد (حذرا من لزوم تجزئه وهو مكابرة) وانكار (للمحسوس) فان المحسوس

كونه نزعاً عن التسمية ليس على ما ينبغي لأن ما ذكره الاستدلال ليس بالحيز أو الحركة بل هذا أو ذاك ليس اصطلاحاً منهم على أن حمله اسماً لذلك والا لما كان لخصه من مسائل الكلامية والاستدلال عليه بالدلالة العقلية معنى تحقيق التسمية التي وضع اسم الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات تارةً والى ما ذكره أشار شارح قوله "ساقى" أي سمة التسمية في اسم بمعنى لا إطلاق لا معنى لموضع فمصدر نزاع في إطلاق الاسم وان المعنى الذي يطلق له في الحركة في جميع اللغات ما هو وليس نزاعاً راجعاً الى الوضع والاصطلاح

[قوله حذراً من لزوم الخ] فإنه إذا لاقى بجوهر واحد كان هناك ملاقة واحدة قائمة بذلك الجوهر لا سمعة فلا يلزم أنه ما والى ذلك لعدم الاتحاد في الحيز بخلاف ما إذا لاقى بجوهرين فن ملاقة لآخر فيتمتعدهم بميل الملاقاةين فيلزم تقدم الجوهر لكن لا يجوز أن يتصوروا أن يلزم عدد ملاقاته بتعدد الحيز لم لا يجوز أن تكون الملاقاة متعددة بحسب ما يلاقى له قائمة ببعض الجوهر من غير تعدد فيه كجداة نقطة المركز للمعط المعروضة في المحيط فيها متعددة بحسب تلك النقاط المركزة من غير لزوم تسميم المركز والقول بأن الملاقاة ان كان لبعض المراتم الانقسام ان كان بالكل المراتم المتداخل حكم وهي باقية من قياس ملاقة من غير التقسيم على ملاقة المتقسم فتدبر فيه دقيق

[قوله وانكار] إشارة الى أن تعدية انكاره بالام تصحيق معنى الانكار

(قوله فان المحسوس الخ) أي العمل بعد شوبه الجوهر الفرد بعمومية المحسوس بالاقا واعا قلنا ان المحسوس

وأنات دلتها بعد تصورهما بالجمعية حين الحكم بأن هذا في غير وذلك في آخر وان هذا متحرك وداه ساكن

[قوله حذراً من لزوم تجزئه] وقد يقال التحري لاوه على تقدير ملاقة جوهر واحد بله اد ملاقات كل منهما للآخر بعضه لا كله لانه ان أطلق أحدهما على الآخر بحيث اتحاداً واحداً لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا أن لزوم التحري على الاول طاهر وقد سمع ذلك البعض والترم الثاني (قوله فان المحسوس يشهد الخ) أي الجديس المحسوس يحصل بواسطة احساس التلاقي بين الجوهر

يشهد بالتلاقى بين الجواهر من جميع الجهات (و) هو (مائع من تأليف الاجسام من
الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقى من جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل
العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقى (وانفقوا)
ايضاً (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم ختلفوا فقال الشيخ)
الاشعري (والمعتزلة المجاورة) أى الاجتماع لذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن أن يتخالفا
ثبات كما مر (غير الكون) لذي يوجب تخصيص الجوهر بجزءه بل هي أمر زائد عليه وذلك
(لعصوله) أى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجوهر (دونها)
أي دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتقاربان قطعا (و) قال
الشيخ والمعتزلة ايضاً (التأليف والمماسية غير المجاورة بل هما أمران) زئذ ن على المجاورة
(يتيمان المجاورة) وبمحدثان عقبيها (و) قالوا ايضاً (المبانيه أى الافتراق) المفسر بما تقدم
(ضد للمجاورة) التي هي شرط للتأليف (فذلك تافى) المبانيه (التأليف) لان ضد الشرط
يفاقى المشروط (لالانه ضده) أى لالان المبانيه بتأويل الافتراق ضد التأليف

هو العقل بناء على أن التلاقى ليس من المحسوسات بالذات

(قوله وهو مائع) أى عدم التلاقى المفهوم من قوله مائع ذلك مائع من تأليف الاجسام
(قوله كيف يغمر الخ) ان أراد عدم تحصل الصور والعرس والعقوى من الأمر فسم لك
عن القول بملافاة ايضاً يلزم ذلك بوجوده من الجواهر وان كانت متلاقية ولد أكر انكلمون
المقدار وان أراد عدم التوصل في الجسم فمتنوع فانه اذا كانت مبثوثة لا يحصل التأليف لانه يقتضى استمرار
حركته لا حركته في محور أن يكون ذلك لاوادة الفاعل المختار من غير ملافة بينهم
(قوله بل هما أمران رائدان الخ) أى ان هناك موردان أحدهما المجاورة والاحتفال وهو من
قبل الكون وتسميهما أحدهما للآخر وهي لاصفة المترتبة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون
كل واحد منهما بحيث يستلزم حركة أحدهما حركة الآخر وهو مترتب على المماسية
(قوله عقبيها) عقبياً ذاتياً لازماً
(قوله ضد للمجاورة) لكونها وجوديين يتمتع اجتماعهما لذاتيهما كالحركة والسكون

من جميع الجهات تشهد بذلك الالامه بحسب ملافة حرره فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات
وهذا ظاهر

(قوله التأليف والمماسية غير مجاورة) فيه بحث اد لا دليل على كون ماسة غير مجاورة فانه لا يمكن
تقرير كل منهما دون الآخر فاحتمل أن يكون ذلك الانحدار المعنى كافة الاستناد بواسطة ونحو هذا

(ثم قال الشيخ) وحده (محاوره) القائمة بالجوهر الفرد (ووحدة) و تعدد محاور له (واما
 المماسات والتأليف فيتمدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤنث مع المماس له (فهنا) أي
 فيما إذا أحاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهانه (ست تأليفات) وست مماسات
 ومحاور واحدة (وهي) أي المماسات الست (تمنيه عن كون سابع يخصصه بجزءه وقالت
 المعتزلة لمحاوره بين) الجوهر (لطلب) الجوهر (الياس تولد تأليفاً) واحداً بينهما (قائماً
 بهما) ثم اختلفوا فيها إذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقولهم بالجواهر السبعة
 تأليف واحد قائم لما لم يعد قيامه بجوهرين لم يعد قيامه بأكثر وإليه أشار بقوله (فهنا)

(قوله واحدة) لأن المحاور متماثلة لكونها جناسات مخصوصة فو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم
 اجتماع اثنين بخلاف المماسات والتأليفات منها من قبيل الإضافة تتمدد لأطراف وبخلاف كون المخصص
 للجوهر محوره حال لا يرد فانه يخلط لاجتماع أكونه لكونه يمكن اجتماعه معه
 (قوله أي المماسات الست) يعني ان الصبر رجع الى المماسات المهمة من التأليفات لالى التأليفات
 لانه مخصص للجوهر بجزءه دون التأليف

(قوله كون سابع) أشار بهد وصف الى ان الكلام في جوهر حتى يحاط بالجواهر الستة لاني
 جوهر حتى يورد عنه "سطط الجوهر الستة من كون المخصص له مقدم على الإحاطة فلا يكون
 المتماثلة مخصصة له بجزءه

(قوله فيما إذا تألف الجوهر) أي الرطب

مر الى أن لا مر بالشيء انتهى عن اصداؤه وان انتهى عن الشيء أمر واحد اصداؤه
 (قوله ثم قال الشيخ) محاوره واحدة (مع) فيه بحث لأن الجوهر الواحد إذا أحاط به ستة حواهر فهو
 محاور لكل واحد منها كما هو محاس له ولا فرق بين المحورة والمماس في أن كل منهما يبنى بعد استعانة
 واحد من الستة فالحكم بوحدة المحورة وتعدد المماسات تحكم

(قوله أي المماسات الست بعدية الخ) رجع الصبر الى المماسات مع ان بعد كور في المتن التأليفات إشارة
 الى عدم الفرق بين التأليف والمماس لكون فيه بحث وذلك لأن الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه
 كان معتقداً في تخصصه بجزءه الى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام مخصص به فكان معتقداً الى كون
 يخصص به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسات لا تكون المخصص بالجزء حالة الايراد كما
 علم من سبق والحكم الذي يوجهه خلافه وطرا استمع أن تكون القدرة والارادة والعلم
 كل واحد منها يبيد حكم الآخر لجماعته له حتى أن القدرة لا توجب كون محورها صاعداً ولا صاعداً وكذا
 العلم لا يوجب كون محوره قادراً ولا صاعداً كذا في انكار الأفكار

أى فيم اذا أحاط بجوهر واحد سنة من الجواهر في جهاته (تأليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر وقيل) ههنا (ست تأليفات لا سبع حذراً من انفراد كل جزء) من الجواهر السبعة (تأليف) على حدة (وأبطلوا) أى أبطل هؤلاء (وحدة التأليف) التى ذهب اليها الطائفة الاولى (بانه) قد مر أن الماهية مضادة لشرط التأليف أعنى المحاورة فتكون منافية له ولا شك نه (يزول ثبوت واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة (معه) أى مع الجوهر المحاط بها (وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التناهي اذا ما بطل غير ما لم يطل ضرورة) لاستحالة أن يطل التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الاستاذ) أبو اسحاق (الماسة) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (ونهما متعددان) بحسب تعدد المجاور الماس (ضرورة فالمباينة) على رأيه (ضد لها حقيقة) وذلك لأنها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين الماسة والتأليف على أصله فتكون المباينة عنده ضد الماسة والتأليف حقيقة (وقال القاضي) أبو بكر (إذ خص جوهر بجيز) أى اذا حصل فيه (ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جوهر (آخر ثم زلت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) لحاصل لهذه الجواهر (قبل وبعد) أى قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتميز) ذاته ولم يتعدد (ونما أمددت الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجوهر اليه يسمى سكونا والكون المتعدد له حال الانضمام وان كان مما لا لاكون

(قوله أى فيما اذا أحاط به) يعنى ليس اشارة اليه مع اطة الرطب واليابس كما يتوهم من القرب لانه حيث يكون الحكم بكون التأليف واحداً مكرراً

(قوله واذا جاز قيامه الخ) مستدرك

(قوله حذراً من انفراد الخ) لا يكون تأليف بينهما

(قوله سد لها) أى للمجاورة والتأليف كما يدل عليه جواب الشارح لا للمجاورة والماسة كما

يوهمه ظاهر العبارة اذا المجاورة عند الاستاذ عين الماسة

(قوله والكون المتعدد) أى يجب تعدد الاعتبار إن قلنا ببقاء الاكون أو بحسب ادوات ان

قلنا بعدم بقائها

[قوله أى فيما اذا أحاط الخ] لم يجعل فيها اشارة الى صورة المجاورة من الرطب واليابس مع انه

اندكورى متى قيل هذا لان قوله وقيل ههنا ست تأليفات مانع عنه ولانه باهو هذا التعريف حيث

أعنى قوله فهنا تأليف واحد لانه لما صرح به أولاً

(قوله والكون المتعدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة) اطلاق التعدد وان كان مذهب

الاول يسمى اجتماعاً وتأليفاً ومجاورة ومماسية والكون المتعدد له بعد زول الانضمام يسمى مباينة والاكون المختلفة على أصله ليست غير الاكون الموجبة لاحتصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذي ذكره القاضي (قرب الى الحق به) على اصول أصحابنا من (عدم اشتراط البينة) المخصوصة اعيان عرض من الاعراض بحمله ومن متناع أن يكون الجوهر او ما قام به مؤثراً في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمنع أن يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان مبايناً له أو غير مباين واقصر المصنف على حكاية هذه المذهب والتنبيه على أن قول القاضي أقرب الى الصواب ولم يتعرض لما أورده الآمدي من ترفيفاتها لانه زيادة تضييع الأوقات (فروع) على اصول أصحابنا في الاجتماع والاقتراح (الاول الجوهر الفرد) المفرد من غيره يتصور (له ست مقامات معينة) لان ما يماسه لا يكون الامعينا (وضدها) أي صدد تلك المماسات المعينة (ست مباينات غير معينة) لان مباينته من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مقامات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث أو أكثر (هذا)

(قوله من عدم اشتراط البينة الخ) ليعوز قيام من الاجتماع والمجاورة واماسه حال نفرد الجوهر وان لم يحصل به الاعتناء الذي يطلق عليه تلك الاسماء
(قوله ومن امتناع الخ) فلا يمكن أن يكون الجوهر مماس به أو باعتناء وصف قائم به موحداً بحصول وصف الاجتماع والمماسية والتبعية بجوهر آخر مماس به

القاصي أن الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد اماسه هو الكون الخاص له قدمه تبعه باعتناء نفرد الاعتبار باعتناء المصنف لتسميته مباينة أو باعتناء نفرد لا مثب ولا ينال الوحدة بحسب العرف ومما صدر عنه اطلاق التعدد والمماسية في الكون الخاص من الانضمام وان كان مذهبه أن المجاورة أيضاً عين الكون الاول

(قوله من عدم اشتراط البينة المخصوصة) مما يدل على قرب مذهب القاصي من الحق به على أن الأصل عدم تعدد الاكون فان لم يدع ضرورة الى القول بالتعدد لا يصدر اليه ثم البينة مخصوصة اذا اشترطت وهي تختلف في تلك الاحوال تعددت الاكون أيضاً ضرورة وإنما يشترط لم يلزم التعدد لان أي عرض قام بمركب جاز قيامه بجوهر فرد

(قوله ومن امتناع أن يكون الجوهر الخ) فلا تبطل الجواهر المتواردة ولا عسنتها وبحاورتها حكم الجواهر الاول أعني كونه الاول للشيء سكوتا

إذا كانت المباني (قبل الماسة واما) ذاكات (بعدها فقال) الشيخ (في قول يضادها)
أي يضاد الماسات الست المعينة (ست مبانيات غير معينة) كما في القسم الاول (و) قال
(في قول) آخر يضادها (ست) من المبانيات (معينة هي) المبانيات (الطارئة على الماسات)
المعينة قال الآمدي (هذا بناء) من الشرح (على ان الماسة) وكذا المبانيات عرض (غير
الكون) المخصص للجواهر بحيزه كما هو بحيز كما هو مذهب وبرد عليه أنه لم لا يجوز ان
يكون للجواهر من لكون غير مختاب ويكون لاختلاف عائد الى التسميات كما ذكره
القاضي • الفرع (الثاني) الجواهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين في حيزين بينهما
احياز (كالتقرب من أحدهما بعد عن الآخر) بلا شبهة (فقال لأصحاب قربه من أحدهما
حين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو لمحق اذ لم يقرب من أحدهما ولا يبعد من
الآخر بأن يتحرك الآخر منه الى جهة حركته) بمقدار حركته فبطل ما قاله الاصحاب (اللهم
الا ان يراد) أي يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) أي الكون الموصوف
بالتقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة أمر زائد) على

(قوله هذا بناء الخ) لانه جعل الماسات الست مبانيات الست والتعداد اتم يكون في الامور
لوجوده ولو حل الصد على انشائي ووجهه ان يكون الخ مدكور حاربه على تقدير أن يكون الاحاد
عائداً الى التسميات وانه راد للشرح قوله من الشيخ مع ان لا مدى قدر التفصيل المذكور من الاستاذ
ثم قال هذا بناء على ان الماسة والمباني عرض عن الكون فلهذا ان يكون معنى من الاستاذ اشارة الى
ان الاستاذ هو هذا التفصيل من الشيخ يدل على ذلك عند الآمدي العوض المشتمل على ذلك التفصيل
بشعبة أحكام الاجماع ولا فراق على أصول أصحاب لا على الاستاذ وكون المادحة والمباني عرض
عن الكون مذهب الشيخ لا مذهب الاستاذ كما يحق من قوله كما هو مذهب الاستاذ كما نقه سابقاً بقوله
ثم الشيخ واعتبره المحاور لا حنوع أي غير الكون الاصول على الايراد دونها
(قوله عائداً الى التسميات) أي الاختبارات التي ترجع اليها التسميات

(قوله قال الآمدي هذا بناء من الشيخ على ان الماسة عرض عن الكون) فيه بحث لار التفصيل
المذكور فله الآمدي في مصدره الثمن لدى عقده من بقاء أحكام اجتماع والافراق على أصول
أصحاب من الاستاذ في اسحق فقوله الشارح قال الآمدي هذا بناء من الشيخ بحله نظره فلهذا استدلال
من الاطلاق هو الشيخ لا شعري اللهم الا أن يقال هذا بناء على أن الاستاذ يفله من الشيخ وان لم يكن
هذا التقيد المذكور في تكرار الافكار أو بناء على اتحاد مذهبها ذكره هو من كلام أحدهما هو
يقى لكلام الآخر ولا يخفى ما فيه من التعسف

الكون (هي المباشرة وبجاءرة فيكون النزع لفظيا) ذكره ادمي ان نفس الكون لا يختلف
فما المختلف هو الاعتبار وسراده ن الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الامدي
اذ ضم جوهر ثالث الى أحد هذين لجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه ولعمري
من الآخر فقال لاصحاب قربه من أحدهما عين بعده من الآخر وقال لا استاذ القرب غير
البعد الا يرى انه اذ قسرا صام الجوهر البعيد الى القرب والبعدها وسطا عن ذلك البعد
ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني على ان البعد هو المباشرة والقرب هو
المجاورة ون كل جوهر فرد له ست مبادئ لستة جواهر فاذا جاور جوهرا فقد ذات
مباشرة واحدة وبقيت خمس مبادئ على ما هو أصالة وخلق ما ذكره لاصحاب فانه مبني
على ان الكون القائم بالجواهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره ادمي والمرع
(الثالث الجوهر) الفرد (ذماس) جوهر آخر (من جهة فولية له انه مبين) لذلك
الجوهر الآخر (من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول المباشرة
في تلك الجهة الاخرى (أم لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة)
والمباشرة (من تلك الجهة) الاخرى (حيث) أي حين هو تماس له من الجهة الاولى (وهذا
نزع اقصي) لانه ان اعتبر في المباشرة مكان المماسات في تلك الجهة فالخلق هو الثاني وان لم
يعتبر فالخلق هو الاول والمرع (الرابع يجوز المباشرة والامتزاج في جهة جواهر العلم)
بحيث لا ينصف شي منها بالاجتماع مع غيره كما ذكره تبدلت وول تركيبها بالكيفية (وقيل لا)
يجوز (اذ لا تجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباشرة من امكان المجاورة قال المصنف

(قوله فان لا مدي اع) يعني ان ماد كره انصف مختلف ذكره لامدي في تصوير لفرع التدرج حيث
صور الامدي في الجوهر الثالث انضم الى أحد الجوهرين لاني الجوهر المتوسط في الاستدلال بقول
عن الاستاذ حمد وحده الكون وبني كوا المباشرة وبجاءرة رتبة عن مدح الاستاذ فان لا مدي عن
ن الاستاذ فان است مديان رائده وحده المرع اعطى من بيان لا مدي يدعي معنى على وحده
الكون وفي كون المباشرة ونحوها وحده ماد كره لاصحاب حمد
(قوله كما اذا تبدل) للصواب اذا تبدل اذ لا مدخل للتبدل في حصول الاوراق وبه انه تصحيح
من الكتاب

(قوله اذا قسرا اصنام الجوهر البعيد الى القرب الخ) ان يقتل البعيد اليه أو يبتعد هو الى البعيد
وتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم يتفصلا

(ويكنى) يعنى في الوصف بالمباينة (جوازها) أي جواز المجاورة بين الكل (بدلاً) ولا شبهة في هذا الجواز وإنما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذى حداني) ويعنى (على) يرده هذه الابحاث أمران أحدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق مذهبوا اليه في حقيقة الاكوان تسلفاً) تعال للتحقيق (اليها) أي لى حقيقة لا كون (مما قالوا به من لوازمها) وحواله يعنى أنه اذ عرف الاصطلاح لم يقع خلط في المسائل المبينة على الاصطلاحات المختلفة وإذا حقق مآل قوله في تفسير لا كون وحواله فربما توصل به لى معرفة حقيقة تمام (و) ثانيهما (ان لا تظن بكتاب هذا عوازلهما) أي لهذه الابحاث (نصور) فيه (ولا فلا تجدى) الباحث المذكرة (في المطالب المهمة) التي هي المفائد ليدية وما تتواف هي عليها (زيادة طائر) وفائدة (ولولا هاتان المائتان) المذكورتان (لم تطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأبى الاسهاب) في الكلام بل لتحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام (واذ كر) أي أحفظ وتذكر (هذا العذر) الذى مهنداه لك ههنا (لدى ماعسى تعثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (في غير هذا الموضع فتدرك) بالنصب على أنه جواب لامر (عنى لا تملك) أي لومك (المتعدد السادس) من يجعل الماسة كونا قائماً بالجوهر كالفاضي وتابعه (أطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى ان كل كوين فهما متضادان (لان الكوين) لخصمين فرضاً (أما ان يوجباً تخصيص الجوهر بجز واحد وبجيزين واول اجتماع المائتين) لان كل واحد من الكوين مثل للآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في

(قوله تسلفاً) بالهدف بديوار برآمدن على ما هي الصراح وتاج وهو متعدد بهمه يقال تسلف الحزم فتعديته الى يتصل معنى الرحي اشارة ان الساق على حقيقته الاكوان من الاورم اتب محمد بالتدريج والاعور عدم الواحدان والاسهاب الاطباب ولدى طرف لادكر وما كاه

[قوله لم يحدد الماسة الخ] ان جهةها عند عرساً لا يكون للجوهر بالخبر

(قوله ساق القول الخ) أي قال الاكوان موحدة لا حتم من الجوهر بالاجير متضادة ولم يعمل

الاكوان على ثلاثة أقسام كما سيبي

(قوله من الآخر لا شترأكمه) في تخصيص الجوهر بالخبر الذي هو آخر صفات الكون

(قوله ضدان بمعنى لاء) أي لاسمين المدين لا يجتمعان في محل واحد سواء كانا متباينين أولاً

(قوله ومثلان ضدان) أي كمدن في عدم الاجتماع واسلاو الصدين على المدين وقع في

كلام الآمدي أيضاً

الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستمر في حيز واحد أكثر من زمان فان
الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد
منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثاني يوجب حصول الجوهر في
آن واحد في حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جملة ما) أي
المهمة (كونا) مخصوصا قائما بالجوهر وحوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد
(كالشيخ والاستاذ فلم يجمعا) أي الا كوان (اضدادا ولا تماثلا بل مختلفا) لجواز اجتماعها
في جوهر واحد قال لا مدي والحق هو الاول لما سبق من ان المهمة المبينة اعتبارات
موجبة للاختلاف في التسمية (المقصد السابع) في غلافات للمعتزلة (في أحكام
لا كوان) بناء على أصولهم أحدها أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض مختلفا في بقاء
الحركة فتفاء الجبائي وأكثر المعتزلة اد لو بقيت الحركة (كانت سكوبا والتالي باطل) اما
الملازمة فاذا لامعنى للسكون لا الكون المستمر في حيز واحد) والحركة هي الكون في
الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في زمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني ويكون عين
السكون (واما بطلان التالى فتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل أن يكون أحد
الضدين عين الآخر (وبطلان فالحاصل) أي هالكون الحاصل (في الآن الثاني)
في الحيز الثاني (سكون) بالاتفاق (فيجب أن يكون) الحاصل في الان الثاني (كونا آخر)
متجدداً (لا الكون الاول) الذي هو حركة (والا فالسكون هو حركة بعينه والضرورة
تفيه كيف والحركة) التي هي السكون الاول في الحيز الثاني (توجب الخروج عن ذلك

[قوله كونا مخصوصاً] غير الكون المخصوص للحيز

(قوله اضداداً) لم يجهل الا كوان مطلقاً اضداداً ولا تماثلاً بل حملهم متداعية كائناً به وسه فأن
الاكوان متداعية لاجتماعها في الجوهر المعروف بالجوهر الس

(قوله فاذا لامعنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد) فيه بحث لان المصنوع من هذا الكلام
أن السكون هو الكون الاول المستمر في حيز واحد ومن المصنوع من قوله وبطلان انه الكون الذي ولا
شك انه غير الكون الاول المستمر في حيز واحد لانهم لا أن يثبت مع فهم ما ذكر أولاً أن السكون هو
الكون المستمر لكي لا كان فيه مناقشة ظاهرة إذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة ورد قوله
وبطلان انه الكون الذي فيس هذا حاصل ما ذكر أولاً انه اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر

الحيز) أي الحيز الأول (دون السكون) الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فإنه لا يوجب ذلك الخروج فيتميزان قطعاً (ويمكن الجواب) بجمع بطلان التالى (بما مر من أن الثاني للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فإنها لا يجمع السكون فيه (لا) الحركة (إليه) فإنها لا تنافي السكون فيه بخلاف أن تسكون الحركة إلى مكان عين السكون فيه (و) فولههم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز لأول ليس بصحيح لأنها (لا توجب الخروج عنه بن) الحركة (هو الخروج) عن الحيز لأول (و) أنه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون) فاذن لا يبغي أن السكون لأول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الأول كما ذكرتم إلا السكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الأول فهما متعارضان فلت نباح ذلك لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالأول عين الخروج عن الحيز لأول (وبه قال أبو هاشم) ثم انه قال ببقاء الحركة وبأن السكون الأول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه السكون لدى في الزمن الثاني المسمى بالسكون (ثانيها) ثم اني للاختلافات أنه (ذهب أبو هاشم وأكبر المعتزلة إلى بقاء السكون) من غير تفصيل (وستثنى الحاشي) ومن تابعه (صورتين) أي قالوا ببقاء السكون الثاني صورتين (لأولى ما إذا هوى جسم ثقب بما فيه من الاعتمادات) المجددة

(عند الحكيم)

(قوله وهو الكون الثاني) أي الكون الحاصل في الآن الثاني فلا ينافي ما سبق من أن السكون هو الكون الأول المستمر في الآن الثاني
(قوله بل الحركة الخ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لأن الحركة من كونين والخروج من
الإضافة هي كون يوجب الخروج عن الحيز
(قوله وأنه من الحصول) أي الخروج من الحصول فيه أن الخروج يستلزم الحصول في الحيز الثاني وأن عدتها غير صحيح إذ الإضافة لا تكون من الحصول في الحيز الذي هو الآن
(قوله وبه قال أبو هاشم الخ) ولا يلزم منه أن يكون جوهر واحد متحركاً وساكناً معاً لأن ذلك الكون في الآن لأول حركته وفي الآن الذي يكون ولا مانع لا يتحرك بل يلزم أن يكون الحركة والسكون متعددين ذاتاً ولا حيز فيه
(قوله أي قالوا بقاء السكون الخ) حملوا الاستثناء على المعنى الاصطلاحي ففسروه بذلك كقولهم ولو
حمل على معنى لإخراج م يخرج إلى ذلك التفسير
(قوله من الاعتمادات المتعددة) ساء على تعدده من تعدد الاعتماد سواء كان طبيعياً أو عيباً

(فامسكه لله تعالى في الجو) من غير ان يكون تحته ما يقبه فلا يذهب من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من اصله ان الطاريء الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا) لا متجددا (لحوي) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقذور للعلى) فانه لا بد ان يكون متجددا (اذ لو بقي لم يكن مقذورا) لان تأثير القدرة عاقل لاحداث ولا يتصور الاحداث حاله البقاء (فيجب) حينئذ (لو امر) العلى (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لا يثبت) اذ لا يتم على اصلهم الاعلى امر مقذور والسكون لمضاد للحركة اذ كان باقيا لم يكن مقذورا فلا يكون ثابته (وهو خلاف الاجماع) بخلاف ما اذا كان السكون متجددا (ولرب هذا) احدى ذكره بجاني في اثبات حدوثه لثانية (بابي هاشم) فلم يجد عنه محجبا (والزم) تثم (والمقاب بعدم الفعل) في هذه الصورة مع تمام القدرة على ضده المستلزم اعمده اذ ليس هناك شئ يتصور مقذوره عنه سوى هذا الضد لذى هو السكون (فاقب بالذهني) ما لانه رجع عن معنى اصولهم في ثباتهم والتمسك بما يتماثل بما يصدر عن المكاف قدرته وستر مذهبه في الذهن واما لانه اثبت التائم والمقاب سر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكاف اصلا (نأها قال الجاني) الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر او لمس مفعلا عينه وهو اى ذلك الجوهر (ساكن او متحرك

(قوله ما يقبه من الافلا) بمعنى اعمى والرفع

(قوله والسكون المضاد للحركة) وكذا عدم الحركة لا ينافي مع اعمى

(قوله وانتم التائم والمقاب بعدم الفعل) اى عدم الحركة في هذه الصورة مخصوصة مع انشاء

القدرة على ضده المستلزم لعدم الحركة اعمى السكون

[قوله قد ايسر هذا] يعني لانه القدرة على الضد اى لا يصور منه حدث اى لما ادام يتحرك

لا يصور السكون وقد فرض انه غير مقذور لانه ذوق وانتهى حاله اللقاء غير مقذور

(قوله ما لانه رجع الى) لانه التائم المقاب بعدم الحركة مع انه يارم ان يقول لاحساس جميع انعاني

الحركة الى يدرك المقاب بترقة بينها بوسيلة لاحساس كالحن والتدح والعداوة والصدقة والفرح

والحزن وليس كذلك فانه مقولة عندنا في الحواس الباطنة وهومة عند مشتم

[قوله لحوي ذلك الجسم] والا كل السكون الباقي اقوى من الاعتدال المتجدد وهو خلاف اصله وانما

عمده فلا مانع مع امكان ضده السكون بل يمتنع لله تعالى في الجسم الثبيل لحوي سكونه باقيا يكون به

دبته في الحروف كلفته والسكنات المتعددة

أدرك) بالحاستين (النفردة بين الحاليتين) أي حالى السكون والحركة وعلم أنه إما ساكن
أو متحرك ضرورة (ومنه أبو هاشم) واحتج (بأن) الحركة عين السكون في الحيز بمد
أن كان في غيره وذلك السكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم إن
(السكون) ليس مدركاً بالحواس إذ (لو كان مدركاً لكان مدركاً بخصوصيته إذ لا أدرك
عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فإن) خصوصية
السكون في الاحيار المعينة غير مدركة لا يرى أن (راكب السفينة قد لا يدرك حركة
السفينة ولا سكون الشط) فإنها إذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطربة عليه فإن
راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أحوالها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بحرقها
الهواء بل ربما توهم أنها ساكنة في حيز واحد من الهواء وإن الشط متحرك إلى خلاف
جهة حركتها (ومن نقل في النوم إلى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ
لم يدركه) ولم يجد اختلافاً في حاله مع القطع باختلاف الكونين المخصوصين له بالحيزين

(قوله وذلك الكون الخ) أراد به كلامه على أنه لا يرد أن الاحتجاج المذكور إنما يدل على أن
الحركة ليست مدركة بحسب مصدر وتدعى أن الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين هما عندهم خلافاً
للاثمارة من الرؤية عندهم بمطلق الوجود

(قوله بمطلق الوجود) المراد أن يكون متعلق السكون في الجبر إذا الكلام فيه لا في الوجود
(قوله ربما توهم الخ) أن تحكم مدركاً بخلاف ما في نفس الأمر فلا يكون التفرقة بين خصوصيات
الأحوال مدركة

(قوله لا يدرك مرقعة بين خصوصيات أحوالها) أشار بذلك إلى دفع مدافته وهي التوهم المذكور
مصادرة حيث نور عدم ذلك خصوصية السكون بالنظر لعدم إدراك حركة التسببية وسكون الشد
له هو المدعى وأما دفعه أنه أراد بعدم إدراك خصوصيات أحوالها

(قوله التفرقة بين الحاليتين) قال في نكار الأفكار ولغاش أن يقول عن جهة الحياتي ما مانع أن
يكون من أصناف مدركه البصر من التفرقة راجعاً إلى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة
تصاله ذات انحراف لخواصه عن حيزه فإنه لا يبعد عن أصله أن يختلف أحوال الشيء المدرك باختلاف
أحوال الشعاع وطراف من سدد شعاعه في جهة من جهة فإنه يرى الشيء الواحد شيئاً وإن كان الشيء
المدرك لا يختلف فيه أو أن يكون مدركه من التفرقة بالنظر واللمس راجعاً إلى اختلاف محددات
الخواص المدركة بالنظر واللمس قال وهذا قدح في أصول المنزلة ولا يحصى عنه

[قوله وسمعه أبو هاشم واحتج الخ] قال الأمدى حجة في هاشم وإن كانت لأزمة على أبيه قد مر
لأزمة على أصوله لخواصه أن يدرك المدركين ولا يدرك التفرقة بينهما

ويظهر ذلك فيمن كان هاديا في الجو متبذلا احبازه عليه فلو علمه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم سيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزيه (بخلاف ماثلون) في نومه (بغير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (وربما قال الجبائي التأليف مدوس ومبصر) أي مدرك بالقوة الالامسة والباصرة (اذ نحن نفرق بين الاشكال المختلفة) ونميز بعضها عن بعض (وما هو لا ينظر الى التأليفات المختلفة) أو لمساها فلا بد أن تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه في أحد قوليّه نقل ذلك) الفرق (وعد يكون بالنظر الى الاكوان) أي تجاوزات الحاشية المولدة لتأليفات المتفاوتة (أو لمخاضات) المتخالفة (أو غيرها) من الامور المماثلة بجواهر سوى التأليف (وحجج) أبو هاشم على سبيل المعارضة (بانه لو رؤي التأليف وهو) أمر واحد (فأثم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها الرؤى الصفحتان) معا وذلك لان تأليهما واحد قام بكل جزئين من الصفحتين فاذا رؤي قائما بالصفحة العليا فقد رؤي قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة تحاده (وانما يصح) هذا الاحتجاج على أبيه (لأنه لم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بمضمنا مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعني به لا يقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى يسهل عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لها أن يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين ولم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من أحد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا (خامسها

(قوله لم لا يجوز الخ) مدعيه عدم اقسام التأليف لانه مستمر هذه التفرقة وله قدر قيمه تأليف

وحد بعدين

(قوله قد يكون مدعرا الى الاكوان) فيه بحث ادعيهم منه أن لا كوان مبررات وهو خلاف مدعي أبي هاشم الهم الا أن يدل انه بطرق الالزام أو يقال انه ذهب الى أن الكون انحصار غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المجاورات كما فسره الشارح

[قوله رؤي الصفحتين معا] وليس كذلك اد لا ندرك الصفحة العليا

قال الجبائي التأليف مخدب باختلاف الاشكال لما مر (من فافرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات الخ لفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنعه به) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو الفياض بخلق - على اصله) العاصد (وان سم) ذلك لاصل (فمعه) أي في هذا الاستدلال (مصادره) لانه يجوز أن تكون التأليفات محتاجة وشركة في حاض يلزمها وكون ماد كره من اخص صفة التأليفات مما يشترط دالم تكن التأليفات مستعدة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوفرة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها) قال الجبائي التأليف قد يقع مباشر (بالقدرة) كن يضم نصبيه ومنعه به اذ يمنع (وقوع التأليف (دون المجاورة الاولى له) وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشراً بامر الحادثة دون توسط السبب ون كان ذلك باطلا على اصول اصحابها (سابعها ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة الجوهر (الرطب) الجوهر (اليابس) وان ولدت التأليف) بينهما كما مر (وليست) بمجاورة المذكورة (شرط له) لانها لو كانت شرطا لابتداء أي شرطاً للتأليف في ابتداء حدوثه (لكات شرط) له (في الدوم كاصل حدوثه) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) لامر (كذلك كاليواقيت) والصخور (الصم الصلاب) ونحوها فانها لا رطوبة فيها أصلا مع قوة التأليف فيها بين جواهرها (وهو) أي هذا الاستدلال (مقوض بآثاره) فان ثمة بالمدور (عدمه) شرط لوجوده ابتداء لا دواما (ومنهم من قال انها) أي المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) فان التأليف الذي يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون رطوبة واليوسنة ويتحقق معها فهذا التأليف واثر مع المجاورة المذكورة وجودا وعدمها فهي شرط له (ومع ضمه) أي ضمف لدوران وعدم دلالة على أن المدار شرط لا ن (فمن ذلك) أي الاختلاف بين

[قوله باختلاف الاشكال] لانه بالامانة أي حاله - باختلاف الاشكال لالاسية او السببية بالعكس يدل عليه بيان التاوح

[قوله باختلاف الاشكال] لانه يعمى في أي يختلف في صورة اختلاف الاشكال وامراده بعدد عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف الاشكال لا ينفك عن اختلاف الاشكال كما ينفك عليه آخر كلامه والله تعالى أعلم

المتجاورات في صموية التمكنيك والتجزئة (عائد الى اختلاف أجناس النألف) كما ذهب
اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجوهر المتجاورة وببوسة بعضها

الفصل الثاني

في مباحث الابن علي رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلاثة عشر المقصد الاول قال الحكماء
الجسم اما أن يكون متحركا أولا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما صرح عدم
الحركة عما من شأنه أن يتحرك (والحركة) عرفها أرسطو ومن تابعه بأنها (كأن أول ما
بالموت) أي محل يكون بالموت (من حيث هو بالقوة) بيان (ذلك أن كل ما هو بالقوة)
من الموجودات (فانه لا يكون بالموت من كل وجه ولا في عدم محض) أي يكون حينئذ

[قوله في مباحث الابن الخ أي المباحث التي لم يردع بها الابن لاسيما مباحث الحركة أي تقع فيه
وتخصيص التناقض بالابن مع ان لم يوفقا بقولات الأخر نصا سكون وقوعه فيه بديهيا متعة عليه ثم
اعلم أن الحركة معلومة بالكم لا حلي بديهية بمعنى المشدات من حريتها بالموت باعاده اليه فلا
يمكن مر بها العيني والتعريفات وذكروها من الحروح من القوة التي العمل تدريجا أو كمال أول لا بالموت
من جهة وهو بالقوة والنسبة بين السكون والشيء وقصع السكون وانوجه والتأدي كلها تعريفات لمعية
بالأرقام ولا بعيد تصور حقيقته فذلك بعد اتفاق على صحة تلك التعريفات حتموا في فهمه برسم
أو داخله في واحد من المولات وبها من مقولة العمل أو لاصافه أو كيف أو بها بموت وقصه
فلا بد لال أي من تلك التعريفات في حركته في مقولة فهم بديهية من نوعهم كون ذلك التعريف حاداً
(قوله من كل وجه) أي وجه متعدد في ذات الشيء متصفاً في حد ذاته كالوجود وكونه بالموت
وهو استعداد في ذات الشيء بخلاف كونه بالعدم وهو غير محض بديهية العدم من ملاحظة العمل

(قوله في مباحث الابن على رأي الحكماء) صدر كلامه يشعر بأن الحركة من مقولة الابن على
رأي الحكماء وليس يتمين مع هي عدم التمكنين العائين بها السكون في آيين في مكان أو التكون
الاول في الخير الثاني من مقولة الابن وهذا عند الحكماء قبل هي مع قصع العمل عما وقع فيه من فسرت
بالخروج من القوة الى العمل على سبيل تدريج في مقولة العمل وان فسرت ما وجد في مقولة
لاضافة وان فسرت بقطع السكون في مقولة العمل وما تحسبه بها كان أول حج فلا يغير بها من
في المقولات عند هذا التفسير ويمكن أن يكون قوله على رأي الحكماء بمعنى مباحث لابن لا بديهية
حينئذ على رأي المباحث على رأي السلافة لكن لا يخبر عن بعد لان اندحت نعم الحركة في ذلك
والكيف وليس شيء منها أية على رأي الحكماء بل هم لا يفتون بها كسببها هذا واعلم أن الحديث في
الاصطلاح انما المحمول بالموضوع والتعريف ليس محمول هو من السكونية لأن يعنه الحكم العمى

بالقوة في كونه موجوداً فلا يكون موجوداً هذا خلف ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجهه) ولو في كونه موجوداً ومنصفاً بالقوة لأن من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجهه آخر) لانا فرضناه كذلك فظهر أن الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو إما بالفعل من جميع الجهات كالممول على رأيهم أو بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها والقسمة الأولى يستحيل عليه الحركة لأنها طلب شيء وتوجه إليه وذلك غير متصور فيه لأن جميع ما يمكن أن يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال إلى حال أصلاً بخلاف القسم الثاني إذ يتصور فيه الحركة والانتقال لدفعي أيضاً (و) إذا عرفت هذا فقول (المتحرك) أي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال انصافه بها (وهو)

شيء بمعة وبخلاف كونه قد شيء حر أو معة أو معة فانها اعتبارات يتغيرها بالفعل من ملاحظة حدوث الشيء بالنسبة إلى الزمان وهو لا يبرم من كونه بالفعل من جميع وجوه المسائل ويندفع الشكوك التي عرضت لبعض الناظرين

(قوله لا جميع ما يمكن الخ) أي جميع ما يمكن أن ينصف به في حد ذاته ولا يكون اعتباراً بحسب (قوله أي الموصوف الخ) أشار به إلى دفع ما قبله وهو أنه إن أريد للتحرك دافعاً فالحكم لمعنى وإن أريد بالقوة فالحكم غير صحيح ووجه الدفع أن المراد موصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والفعل ولا شك أن الموصوف بالحركة لا بد أن يكون حركته بالفعل ولا يمكن لأصناف بالحركة المعدومة

(قوله فهو إما بالفعل من جميع الجهات كالممول على رأيهم) اعترض عليه بأنه وإن كان شيء بالفعل من كل وجوه لكان كونه بالفعل أصلاً بالفعل وهكذا إلى غير النهاية ويلزم المسائل وأيضاً لا بد لكل شيء من الصفات صفاته يمكن منصفاً به قبل أفعالها الأصوات مع حلوله فيكون الشيء بالفعل من كل الوجوه وحلوه عن الأول أن المسائل المذكورة في الأمور الاعتدالية وعن الذي أن الكلام في الأمور الحقيقية كداني حوزة حكمة الله بين للشرح وقوله تحت أما أولاً فلا كون الشيء بالفعل أن كان من الأمور الاعتدالية كالقوة من الاعتدالية رباً ما حيث لا يتم قولهم هناك الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه ولا لكان كونه بمعة بالقوة الخ وكذا قول الشرح وهذا ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالمعنى لا يبرم من كونه بالقوة في الحقيقة عني وهو الحديث بأمر تراهم كونه بالقوة فيما هو في الاعتدالية - لهم لأن يجب كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة إلى حصول بالفعل فهو من الأمور الحقيقية بحال الفاعل ومما نبأ فلاز لا صفات - حوزة أن يكون للممول بمعة لم يظهر بمجرد مدكره من كونه بالفعل في الصفات الغير الإضافية نتيجة بحركة عليها فتأمل

[قوله أي الموصوف بالحركة] فسر المتحرك به حذراً عن المعنوية في قوله له حركة بالفعل

أي الحركة (أمر حصل له بعد أن لم يكن) حاصل له عند استقراره في مكانه أو على حاله (فهو) أي ذلك الأمر حاصل بعد ما لم يكن (كأن له) أي للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هذا إشارة إلى المطلق المذكور في صمد المقيّد أي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقاً بالقوة كما في حركات الحيوانات وغير مسبوق بها كما في الكمالات لدفع الحصول والحركات الأذلية على رأي الفلاسفة وإنما سمي الحاصل بالفعل كلاً لأن في القوة نقصاً والعمل تام بالقياس إليه وهذه التسمية لا تقتضي سبق أمره بل يكفي أن صورها وفرضها أو مدبرها في مفهوم الكمال كونه لا ثباتاً حصل فيه لكنه ليس بمنتهر هنا إذ لا يجب أن تكون الحركة لا ثمة لصاحبها (وأنه) أي ذلك الأمر الذي هو الحركة (يؤدي) المتحرك (إلى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى) مثلاً (فهذا) الممكن الآخر (كأن له) إذ حصل بالفعل (وذلك) الأمر المؤدي إليه وهو الحركة الحاصلة (كأن أول) بالقياس إلى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب أن يكون ثابتاً بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم أنه) أي المتحرك (مادام متحركاً) بالفعل (وثني منه) أي من الكمال لأول لدى هو الحركة (بعد بالقوة فهو) أي ذلك الكمال الأول اما ثبت (له هو بالقوة) من وجهين أحدهما ذلك الكمال الثاني المترتب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال لأول وتوضيحه أن الجسم إذا كان في مكان مثلاً وممكن حصوله في مكان آخر فله هناك إمكان إمكان الحصول في المكان الثاني وإمكان التوجه إليه وكل ما هو ممكن الحصول له فإنه إذا حصل كان كلاً له فكل من التوجه إلى المكان الثاني والحصول فيه كمال إلا أن لتوجه متقدّم على الحصول لا محالة

[قوله في مكانه أو على حاله] الأول في الحركة الإيجابية والثاني في عدمه

[قوله وقد يترتب مفهوم على آخره] كما في تعريف الادة من أدركت وإن بما هو كمال وحيز عند

المدرّك إذا حصل بالفعل لأن الكمال لا يطلق إلا بعد الحصول

(قوله وتوضيحه الخ) راد في التوضيح تصوير الكمال لأول والثاني في صورته حركية وسبب كونه

تعريفاً للحركة بالخاصة وبيان أنه راد القيد

(قوله أي معنى الكمال هو الحصول بالفعل) قوله بحث لأن التعريف متناول هو لايت الأحكام ولايت عنه هم كالات قطعاً بخلاف صورها الحسية والدوعية من صور - في القوة بالنظر إلى الصور الحسية والدوعية تسهّل وهو بالنسبة إلى نوعه من الألف صورته بالنظر إلى الحيوانية وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح

فوجب أن يكون الحصول بالقوة مادام لنوحه بالتفعل بالنوحه كمال أول للجسم لدى يجب
أن يكون بالقوة في كماله الثاني لدى هو الحصول ثم أن النوحه مادام موجودا فقد أتى منه
شيء بالقوة فالحركة تغارق سائر الكمالات بخاضبتين أحدهما إياها من حيث أن حقيقتها هي
التأدي إلى الغير والبلوك إليه تستلزم أن يكون هناك مطلوب تمكن الحصول غير حاصل
معيها بالعمل ليكون التأدي تأديا إليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما
أنها تقتضي أن يكون شيء منها بالقوة فإن المتحرك إنما يكون متحركا إذا لم يصل إلى المقصد

(قوله أن حقيقتها هي التأدي) أي لأنه لا بد من ذلك كأنه من حقيقتها

(قوله تستلزم الخ) بخلاف الامكان الاستعدادي فإنه لا يلزم حصول ما يستلزمه له وإن كان

يرتد عاياه

(قوله فتعني أن يكون شيء منه) أي محالها أدوة خلاف الرمن فإنه وإن كان كالا للحركة كما يكونه
وقد رأينا مقتضيا لأن يكون شيء منه بالقوة يستلزم أن يكون الرمن الذي هو متحركه أن يكون شيء
منه "موت" لكن ذلك الرمن ليس كالا عن الرمن الأول بل للحركة بل هو متحركه عن قصد
الرمن الأول وثاني من يحصل هي الحركة وقد بين أن الحركة يرسم الآن أوصاف بلا شبهة وذلك
لأن معنى رمن حركة الجسم المتحرك مع به لقوة بعد ذلك الرمن بالسر إلى آخره الحركة رمن بعد
الحركة قد دفع ذلك وأردت أن الجسم متحرك في ذلك معنى الثالث رطل و أن أورد به متحرك
بمعنى المحدد وعدم الاستغراق فهو لا في بعض آخره الحركة بالقوة وكل جزء يوصف بالحركة
حركة وهو مضمون إلى انتهى

[قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة] فإن قلت يرد عاياه لا يمكن الاستعدادي به يستلزم
فإن يكون حصول غير حاصل معه باله فإن التحقيق أن الاستعدادي هو كماله في ذلك
مع العمل قبل الامكان الاستعدادي وإن استلزم أن يكون هذا شيء غير حاصل أكل لا تأديا أن يكون
هناك معلوب غير حاصل أو لا يتحقق له باله وأما سائر الحركة بالمعلوب الغير المعدني في حركه
بحقيقتها التأدي إلى الغير وطالبه ووجهه لا يمكن الاستعدادي يخرج قوله من حيث أن حقيقتها
التأدي فيتنشئ

[قوله وثانيتهما إياها] أي ثوب هذه الخصوصية بالحركة وكرها خاصة له على تدبير شئونه
في تحت ما في الأول فلا أن الحركة تصعد ووصف بلا شبهة وذلك لأن طرف رمن الحركة في
رمن الحركة الجسم متحرك مع به لقوة بعد ذلك الرمن بالسر إلى بعض أجزاء الحركة لأن الرمن
تدبر رمان الحركة ويمكن أن يقال هذه الخاصة بالحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث أن أورد
بالسر إلى مجموع الحركة الواقعة في مجموع رمن يرد ذلك لا صاف بالمجموع في وقت ما كما استعرفه

فانه اذا وصل اليه فقد تقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة
فهوية الحركة مستلزما لان يكون محلها حال انصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها
وأخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها أما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت
بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واصلا
الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة أصلا وأما القوة الأخرى ففيها تفاوت بينهما فان
الحركة بمعنى القطع حال انصاف المتحرك بها يكون بعض أجزائها بالقوة وبعضها بالفعل
فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط قد حصلت كانت بالفعل ولم يكن
هناك قوة متعاقبة بذاتها بل نسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة
لها كما ستطلع عليه فقد اكتشف لك أن الحركة كمال بالأمري المذكور للجسم الذي هو
بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الأولوية تخرج الكمالات الثانية

(قوله فهوية الحركة) أي مهيبة لشخصية موجودة في الخارج ، قال ذلك لأنه لا شيء الكمال غير مشتمل عليها
(قوله في ذلك الكمال الخ) أجرى بالقوة على اختلافها كما هو متبادر فيشرح الكون في الصورة الأولى
كمال أول بالقوة في الكمال الثاني وهو الصورة الثانية لكن ليس كمالا في هو بالقوة في تلك الصورة وبهذا
ظهر أن تخصيص القوة به يتأدى اليه كما في شرح تجريده كونه تخصيصا من غير محض من الخ التعريف
(قوله تخرج الكمالات الثانية) أي من حيث أنها كمالات ثانية

في المقصد الثاني وإن ورد بالنظر الى حيز من الحركة الواقع في حيز من الزمن لم يتجه أيضا ادلا بد
بعد كل حيز من حيز من الحركة حيز آخر منه كيف لا وهو لم يبق شيء من الحركة بالقوة الكمال المتحرك
حاصلا في المنتهى وحيز لا حركة كما هو متبادر بأن وأما في الثاني فلان حيزه الآخر الزمان والزمن
وإن لم يكن كمالا للجسم دللنا صحة له لكن كمال الحركة لأنه مقدار ما قائم به لا يقال المهيبة المذكورة
معتبرة في هذه الخاصة أيضا ويخرج برهان دليل حقيقته الذي الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتباره
هم اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث أن حقيقته هي الذي لي الغير يقضي أن يكون شيء منها
بالقوة اذ لا وجه للمهيبة المذكورة في هذا الاقتضاء نعم يمكن أن يقال بأن الذي الذي عند حيز الحركة
هو اقتضاه ما ذكرناه واقتضاه الزمن له هو سم أي هو بواسطة تطبيقه على الحركة الغير الفارة وكونه
مقداره والتحقق في الجواب أن يقال الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها لها بعينه
بالقوة كما يدل عليه قوله فهوية الحركة مستلزما الخ وهذا لا يتحقق في الزمان لان محله ليس الا الحركة
لأنه مقاديرها قائم بها والحيز الذي هو بالقوة من الزمن ليس محله الحركة الأولى لانها تنقض ما اقتضاه
الزمان بل حركة أخرى فليتأمل

وبقيد الحيثية المنعقدة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاضلاق أعني الصور النوعية
 لأنواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المضاف فانها كمالات أولى لما بالقوة لكن لا من
 هذه الحيثية بل مطاماً لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في أنفسها انما هو بهذه
 الصور وما عداها من أحوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كان أول من هذه الحيثية فقط
 وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثابتة بالقياس الى الصور النوعية والجسمية
 وانما تصف بالاولية لاستلزامها ترتيب كان آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي أول
 باميل الى ذلك السكالك وكونه بالقوة معها مطلقاً (وكونه) أي كون المتحرك (بالقوة)
 انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة
 ونفس الحركة أيضاً فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته
 بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح أن يقال لما لقوة ويراد ان محل الحركة
 القوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فتقوله لما القوة معناه
 لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لاني ذاته (ولا) أي وان لم يرد به هذا المعنى (فرو) أي
 المتحرك (كال) أي بحسب ذاته وصورته (أيضاً) كمالاً بحسب حركته والمقصود انه ان لم
 يرد به كونه بالقوة في عارضه بل أريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته
 بل بالفعل (فذلك) أي ولان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) ذلوا يرد
 كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لا اعتبار الحيثية معي وحاصل ما ذكره ان
 يد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا يتنافي كونه احترازاً عما ذكرناه
 قال المصنف (وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة) الازلية الابدية على زعمهم
 (نظر اذ لا منتهى لها لا بالوهم فليس هناك كمالان أول) هو الحركة (وثان) هو الوصول
 الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة

(عند الحكم)

(قوله انما هو بهذه الصور) هذه كمالات دنية تم بها دوات الجسم والانواع بعد كونها ناقصة بدون
 اعتبار تلك الصور وايسب الهبوطي كالا لعمها وهو من ولا لدوات الجسم والانواع اذ لا يتصور وجود
 شيء منها بدون الهبوطي الا باعتبار نفسها ولا باعتبار حركتها قدر قائم بما زل فيه الاقدام
 (قوله نعم اذا اعتبر الحج) الوضع المخصوص في الحركة المستديرة كالحركة المخصوصة في الحركة الازلية فكما
 ان الحد المخصوص لا يصير منتهى الحركة لآنيته المتصلة ما لم يعرض أن لا تكون الحركة فيها بعده كذلك
 الوضع فقد قال واعتبر ما قبله دون ما بعده أي اعتبروا الحركة التي قبله

كألا أول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب التوهم دون تواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان تكون الحركة كالأول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي المخلص ان تصور الحركة أسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون لجسم متحركا وبين كونه ساكنا وأما الامور المذكورة في تعريفها فيما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد أجيب عنه بأن ما أورده يدل على تصورها بوجه ما والتعديقي بمصوّلها الأجسام لا على تصور حقيقةها (وهذا) الذي ذكره المعلم الاول وانباؤه في تحديد الحركة (فريب مما قاله قدماءهم) من

(قوله ولا شبهة في أن المتبادر الخ) فيه ان قيد الاووية مشعر بأن أولوية ما مدد للقوة فان كان بحسب الاعتبارات الاولوية بحسب الاعتبارات فلا عار على التعريف

(قوله بأن ما أورده الخ) أي التفرقة التي أوردها تدل على تصورها بالوجه الذي يوقف تلك التفرقة والتعديقي بورده للاجسام ولا يدل على تصور حقيقتها والامور المذكورة في التعريف بتصور حقيقتها وتصوره بالحقيقة ليس أحسن مما حق يكون تعريف الشيء بما هو أحق منها وحيث وجه أجل لا يمكن تعريفه بالامور المذكورة وحقيقة هي أحق من تلك الامور يمكن تعريفها وبمجرد ما ظهر أن ما في الشرح الجديد للتعريف من أن هذا الجواب لا يتفق العبد اد لا يدفع عدور الذي هو التعريف بالاحق ويمكن أن يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها حتى وقد يورد فيها يحدد بصورة بالوجه الخ في أمور هي أحق من المعروف بالوجه الخ لكنها أحق من المعروف بهذا الوجه الخ في الشيء الثاني من قلة التعريف ما صرف أن حاصل الجواب المذكور ما ذكره بوجه ويمكن أن يقال ح افراد والخاص قول الذي ليس الشيء

(قوله لأن وقوعه الخ) ليس المراد وهو الصاهر المتبادر من الصارة اد جمع الشيء مهتين مع انه ليس بتدريج بل اراد أن الشيء المنص في تفسيره اصق

(قوله وقد أجيب عنه بأن ما أورده الخ) قيل هذا الجواب لا يتفق العبد اد لا يدفع المحدود الذي هو التعريف بالاحق ثم قيل ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها حتى وبعضها أحق وقد يورد فيها يحصل به تصوره بالوجه الخ في أمور هي أحق من المعروف بالوجه الخ لكن أحق من المعروف بهذا الوجه الخ وانت حبير بأن حاصل جواب الشارح مع كون تصور كنه الحركة أسهل مما ذكر في التعريف وبيان ان ما ذكر في بيانه من ان كل عاقل الخ لا يعيد تلك لسهولة ان اعتما يفيد تصورها بالوجه فقول المعتز لا يدفع عدور الذي هو التعريف بالاحق في حيز الجمع وأما الجواب الذي ذكره نفسه فلا يحق ما فيه من التعسف

(أنها خروج من القوة إلى الفعل بالتدرج) فأنهم قالوا الخروج من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة أو لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة الحقيقية الحركة هو الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل إما يسيراً يسيراً أو لا دفعة أو بالتدرج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لامادة تصور الحركة (لكن) متأخرون (عدلوا عن ذلك لأن التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان) بل تقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدرج على تصور الآن المتوقف بدوره على تصور الزمان لأنه طرفه وكذا معنى يسيراً يسيراً هو معنى التدرج وتصور اللا دفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فإن الامور الواقعة في تعريف الحركة ينتمى تحيلها إلى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري وإلى هذا أشار بقوله (فيقع في تعريفه) أي تعريف التدرج (الزمان وهو يعرف بأنه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرزقي أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور الدفعة واللا دفعة والتدرج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لا عانة الحس عليها وأما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور بخلاف أن تعرف

(قوله على تصور الزمان) قد فرسه البعض مقسماً بعد الحركتين المتعديتين مع الكل إلى الحقيقة والاعم بتقديمه على الآخر بحسب ارمان وذلك النوع واقع بالتدرج أي لا يمكن وجوده بحيث تكون حركته بمروره عنقمة وهذا هو الحركة بمعنى القمع وهذا في الحركة بمعنى التوسط فوقه والتدرج وهو وقوعه في آن بالنسبة إلى حدى المسافة بعد وقوعه في آن آخر قد يوجد اعتبار النسب المعارضة أي لا يمكن حصوله في حدود المسافة وأما اعتبار ذاته فدفعي ويحررنا من معنى التدرج اندفع الشبهة التي وردتها الامام في المسألة المتبقية حيث قد نرى في التدرج شئ لان التدرج لا يكون بدون تغير والتغير إما يكون لحدوث شئ أو زوال شئ انتهى حادث آتى وان يحصل بعده وجوده ان يحصل تمامه فهو حاصل دفعة لان ابتداء الحوادث آتى وان يحصل تمامه ذلك الذي في غير الذي يحصل لا يمنع ان يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً دفعة واحدة انتهى وحاصله حصوله على التدرج ان هذه الامور متتالية فالحاصل ان الشيء الواحد قد يمتنع أن يكون له حصول الا دفعة نعم الشيء الذي له اجراء كثيرة يمكن ان يقال ان حصوله على التدرج على معنى كل واحد من تلك الاجزاء الحقيقية التي يحصل في حين بعد حين حصول لاخر وأما على التدرج في كل واحد من تلك الدفعة وما لم يحدث تمامه فهو معدوم

(قوله فيرم الدور) قد يقبل التدرج لوقوعه في تعريف الزمان هو التدرج القوي فسر بالزمان القوي الاعم مما عرفه أرسطو فلا محذور وأما جبر أنه قريب مما ذكره الامام

حقيقة الحركة بهذه الامور الاولى التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان للذين هما سببا هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن (ويقولهم بالتدرج) أو ما في معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعي) ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا (المقصود الثاني) ذهب أرسطو الى (أن الحركة تقال) بالاشتراك المعطى (سبعين الاول الوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى) الذين للمسافة (ولا يكون في حيز) من الاحياز الواقعة فيها بين المبدأ والمنتهى (آئين) بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى المتوسط وقد يعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل أن الوصول اليه ولا بعده حاصل فيه وبأنها كون الجسم فيها بين المبدأ والمنتهى بحيث أى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفاً لحاله في آئين يحيطان به والاعتراض بأن تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور

(قوله وصفة) أى أراد بالكيفية المعنى للمعنى إذ كونها كيفية صلاحية لم يثبت

(قوله الذين للمسافة) تخصيص المسافة بكونه لان وقوع الحركة فيها يقع عليه وصورة فيها هو

فان وجود المبدأ والمنتهى فيه والنوسط يحقق

(قوله لا يكون قد آن الوصول اليه) لاحد في أنه لا يمكن الحصول في حد قد آن الوصول اليه

فلا فائدة في تعيينه الآن بقا أنه لا يمكن الحصول بعد آن الوصول وما مادة على ان حاله بعد

(قوله وسعه) أشير يريدونها الى أنها مرادة بالكيفية فلا يتم كون الحركة بمعنى المتوسط من مقوله

الكيف كما يوهمه عبارة من

[قوله الذين للمسافة] إشارة الى دفع الاعتراض بأن المبدأ والمنتهى ليس بالأمداء الحركة ومنها

فيكون تعريف الحركة منها لكن به نظر لأن هذا لا يبعد ان لم يحقق الحركة بمعنى المتوسط الا في

الحركة الاولية ويمكن ان يقال مراد منه مصداق ما وقع فيه حركة عاراً والاقرب ان يقال بدق قوله

بمسافة وقع فيه الحركة وقد عرّض عليه أن المسافة وانتهى ان يريد بها اللذان بالفعل خرجت

الحركة المستمرة العكسية وان يريد بها اللذان فامره خرج عن التعريف الحركات التي لها مبدأ ومنتهى

بالفعل وان أراد بها هو أهم من القوة والفعل فامره ذلك يعني حذره في التعريفات وذلك ان تختار

لذلك وتضع اروم احسن مثله في التعريف لان الخور الاشرار القسوى لا تصوى ثم ان المشار هو المبدأ

والمنتهى بالفعل كما أشير اليه انصرفت واعلم ان في الحركة بمعنى المتوسط شبهة ذكرناها في بحث الزمان من

رد الامساع عليها فبعض فيه

مردود بأن هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما أشرنا اليه (وهو) أي الحركة بهذا المعنى (أمر) موجود في الخارج فانا لم نعاونها الحس أن للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من أول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذنبها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سبيله وبوسيلة استمرارها وسيلاتها تعقل في الخيال أمر ممتد غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة موجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه أمر كلي ولا وجود للكليات

آ اوصول في امتنع الحصول فيه كانه قد اوصول

(قوله كما أشرنا اليه) فيما نقلناه عن بعض الفصلاء

(قوله فان هذه الحالة توحيد الخ) فانه لو توحيد في آ هو منتهى زمان السكون في الجبر الاول وهو أن الحروع من ذلك الجبر فاندفع شبهة أي صرحت ببعض المتعبرين حيث قال في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تمت في آ في ذات لا أن لا بد أن يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان ما المكان الاول وانه محال لان كونه في مكان الاول سكون وأما المكان الثاني وانه محال لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسوقا بتوسطه

(قوله مردود بان هذه الامور الخ) لعل المراد بقوله كما أشرنا اليه هو لاشارة الى أحد الجواب لا الى الجواب عن هذا لا غير من مخصوصه ان المذكور فيما تقدم ان تصور الدفعة والادفعة والتدريج ويبرأ من تصوراته وانه لا تصور لآ والقضية والسعدية أمور حجية فإراد ان مثل الجواب المذكور في التدريج وتدرجه جواب فيما نحن فيه وقد يجب أيضا أن اللزم ما ذكر ان كون الحركة بمعنى التوسط موقوفة في التصور على الحركة بمعنى الصنع وليس هذا نوقعا لاشق على نفسه ولا مستلزما له فالحركة بمعنى الصنع موقوفة على الحركة بمعنى التوسط في اقسامها في الخيال فلا يتوقف تصور ه على تصور ه فلا دور أصلا تأمل

(قوله مستمر من أول المسافة الى آخرها الخ) في ما بحثنا لان مفهوم من كلامه هذا وما سيبذكره في ان تعدد المتحرك لا يتدرج في تجميعية الحركة هو ان محركا دا محركا جسما وحرارة محركا آخر قبل انقطاع حركته والحركة بمعنى التوسط واحد شخصي اد لا آخر لمسافة قبل انقطاع الحركة فليس قبل علة الحركة ههنا هي القاسر أو قوة مستعانة من القاسر كما يصرح به في العقل الفعال معها يارم توارد العلتين التامتين على معنوا واحد اما بالنظر الى نفس التوسط واما بالنظر الى القوة المستعانة من القاسر فيتأمل حتى التأمل

في الخارج فاذن الحركة موجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول أمر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايراً له فتكون الحركة مركبة من أمور آنية لوجود متتالية فيلزم تركيب المسافة من أجزاء لا تحزى وهو باص عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى أنه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع و زمان وما فيه والحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فاذ يفرض في المسافة حدود معينة فمند وصول المتحرك الى واحد منها يفرض لذلك التوسط أن صار حصولاً في ذلك التوسط ووصولاً الى ذلك الحد وهذا أمر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذ خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زل عنه عارض من عوارض ذاته الشخصية وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متتابعين منها لا يتصور الا بتتالي النقط في المسافة واذ امتنع هذا امتنع تتالي العوارض أيضاً (وهي بهذا المعنى) أي الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تتالي الاستقرار) أي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلاً عنه أو منتقلاً اليه اما مسافته للأول قطعية وأما مسافته للثاني فلأنه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصله في المنتهى لا متوسطاً بينه وبين المبدأ (فتكون)

(قوله واندي بييه الخ) أي الحصول الذي يليه يكون معبر بالحصول لا بغيره فمجرد الحد

[قوله متتالية] ادولاً التتالي يلزم انقطاع الحركة

(قوله قلنا الحركة بمعنى التوسط الخ) حاصله أن الحركة النقطية من أول المسافة الى المنتهى واحدة الشخص لا تعد في ذاتها وانما هو في عوارضها فمجرد الحصول في حد معين غير الحصول في حد آخر من غير انفسار الى ذاته فغير صحيح ان اعتبر بالنظر الى عوارضها انفساراً فهي متتالية فندفع السؤال

(قوله على معنى الخ) لا على معنى انه يمتد عليه حركة بمعنى القطع

(قوله كالبياض الخ) يعني انه آني لا حرد زمانى الفناء كالبياض وسائر الكميات بقدره

(قوله وذلك الحصول أمر آني غير منقسم) قيل الآن عند الملاحة ليس بمرحور من هو واحد وهو مشترك بين انفسار واستقلال فكيف يكون مستقلاً للحركة بمعنى التوسط أي هي موجودة عندهم وأحجب أن عدم وجوده لا يبالي الانساق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لا يبالي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتأمل

حركة (ضد السكون في الجبر المنقل عنه و) للسكون في الجبر المنتقل (اليه) أيضاً (بخلاف من جعلها) أي الحركة (السكون في الجبر الثاني) فإنها ذ جمعت نفس السكون في الجبر الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر (واعلم أن مبناه) أي مبنى ما ذكره من الحركة بمعنى المتوسط ووجودها في الخارج (اتصال الاحياز) في أنفسها (وعدم تقاضها) الى أمور لا تنقسم (أصلاً بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وسنتكلم عليه ونستوفي القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركباً من الجواهر الامراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بمسدد تلك الجواهر فالتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهر واحد ينتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة طعماً وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا السكون في الجوهر الاول وليس بحركة طعماً والسكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالسكون الاول في الجبر الثاني وأما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركيب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد أن يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فذلك كان الاول

(قوله ومتحركات الخ) اعتبار بعدد المتحركات وهو وقف عليه بيان ما ذكره وهذا لم يتعرض لمصنف

لانه فرض الجسم متصلاً واحداً

(قوله اصل من جوهر الخ) يكون انتقاله دفعة من غير تسعة مسافة فهو من الواقع من أن اسمه

التوسعة في ضرورة انتقال الجوهر الفرد أظهر

(قوله فلا بد أن يكون متصلاً) لان انتقال الجسم من مكان لاوي يكون رؤوساً على طرفه على حد

من المسافة والحدان لا بد أن يكون بينهما حاصل في المسافة فلهذا في الوجود بعض الناس على

الحركة بمعنى المتوسط وهي أنها تحدث في آن في ذلك الا لا بد أن يكون الجسم في مكان فذلك المكان

اذا كان الاول وأنه محتمل لان المكان الاول محل السكون وأما المكان الثاني وأنه محتمل أيضاً لان المكان

الثاني لا يحصل الجسم فيه قطعاً الا بعد حصوله في زمان فيكون مسوقاً توسعه ووجه دفع ما مر لان الجسم

اذا كور مجموع لان الجسم متوسعة في تلك الحالة من المكان حاصل في المسافة المتوسطة بينهما فذير

(قوله وليس هناك توسعة) بهذا التقرير يعلم ان المراد من هذه الحركة بمعنى المتوسط على انتفاء

الجزء انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسعة أصلاً لانه لا يتحقق الحركة بمعنى المتوسط أصلاً

اذ على تقدير ثبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى المتوسط من بصور عدة أجراء مسافة ويعتبر هذا مبدأ

ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهى

مبدأ تلك المسافة والمكان الثاني منهاها وتلك المسافة يمكن أن يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة تقطعا كانت أو خطوطا أو سطوحا لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تجزى اما بالفعل أو بالقوة وذلك محال فالتحرك فيها له فيما بين مبدأها ومنهاها حالة مخصوصة شخصية تخاف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآيات المفروضة التي لا يمكن أيضاً فرضها متتالية بل كل آيتين مفروضتين بينهما زمان يمكن أن يفرض فيه آيات أخرى المعنى (الثاني) للحركة هو (الامر الممتد من أول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بعدنى القاطع (ولا وجود لها الا في التوهم) لاستحالة وجودها في الاعيان (ف عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها) أى نسبة الحركة والاطهر أن يقال بطل نسبته أى نسبة التحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك أمر ممتد من مبدأها الى منهاها وبصارة أخرى التحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج

(قوله والاطهر الخ) عما كان أظهر لانه اعتبار نسبة حركة يرمى التوهم وليس كذلك فالاطهر اعتبار نسبة المتحرك مجموع يدفع متوهم من أن الحركة نسبة الى المسافة كالتحرك بل نسبة باعتبار الحركة فضرورية اعتبار نسبة المتحرك مجموع
(قوله وبصارة أخرى الخ) أشار بذلك الى ان مال او حرم واحد وهو انه غير مجتمع الاحراء فلا يمكن وجوده

(قوله والا كانت مسافة مركبة من أجزاء لا تجزى) يروى تركب مسافة من الاجزاء الغير المتجزئة ليس باعتبار اشتراك التتالي على ثوب البعثة مثلا ولا يارم من ثوب النقعة ثوب الجوهر العرذ انما يارم ذلك ان لو كان حوطا حلولا سرياليا بل ذلك التوهم من خصوصية التتالي كما شربنا اليه في مباحث التوهم وذلك لان المتحرك من نقعة على مدير تتالي البعثة مثلا اذا وصل الى ثالثة يقطع بحركته نقطة فلا بد ان يتوسع من الجوهر أصا جره أو غير مقسم دفعا لان الحكم فيه من الجزء وهذا وقد يقا يارم على تقدير التتالي ان لا يكون هناك م فممتدة لان اتصال غير ذي اعداد بمثله لا يكون الا بالاصاق والكفاية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس قليتا بل

(قوله فلا يوجد هناك أمر ممتد الخ) ادلو وحذر لوحد ذاته في زمان وجوده
(قوله وبصارة أخرى الخ) قد يناقش أن اصاهر من قوله وبصارة أخرى ان يكون مؤداه هو مؤدى قوله اد عند الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما يريد على البصارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بأن نسبة المتحرك الى الجزء الاول نطقت عند حصوله في الجزء الثاني

أصلاً فإن قلت قد وصل إلى المنتهى فالحركة انصرفت حال الوصول بأنها وجدت في جميع ذلك زمان لا في شيء من أجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدرج غير معقول لأن الحاصل في الجزء الأول من الزمان لا بد أن يكون متغيراً لما يحصل في الجزء الثاني لا متناهي أن يكون الموجود عين المعلوم فيكون هناك أشياء متغيرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً لا متناهي أن يتصل المعلوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلًا دفعة لا تدرجاً فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج (نعم) لها وجود في الذهن فإنه (ما رتبته نسبته) أي نسبة المتحرك (إلى الجزء الثاني) الذي أدركه (في الخيال قبل أن يزول نسبته إلى) الجزء (الأول) الذي تركه (عنه) أي عن الخيال (بتخييل أمر ممتد) يعني أن للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه ونسبة إلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت

(قوله قد قلت ح) عند السؤال وارد على الوجه الأول أيضاً والذي تغير أن يقال اللازم من ذلك بوجه أن لا يكون موجوداً من الحصول في الجزء الأول والثاني لأن تكون موجودة أصلاً لحوار أن تكون موجودة حين الحصول الشيء الواحد في نفسه بخلاف ما كان مركباً من أجزاء واحد لا عشر. وقد عتبر حصوله منه في زمان واحد آخر في زمان يكون حصول حركته منه بالتدرج وإن كان في الحقيقة حصول شيء متعدد

(قوله لأن الحاصل في الجزء ح) عبارة يتم بها أن كان للزمان آخره خارجية فتعدد الحصول فيه بحسب تعدده. وما كان الزمان متصلاً واحداً فهناك حصول واحد غير قدر بالذات والزمان دافرس الغر. انقسامه حصل حصولاً يحكم بعمله متناهي اجتماعه، ويوجد في الخارج كما في الزمان

(قوله وقد قطع الحركة) قيل الحركة بمعنى انقطع بوجه في زمان يتجدد آن أن الحصول في ابتداء آن الوصول إلى المنتهى فإن قلت الحركة لا تنصف بالموجود قبل الوصول إلى المنتهى ولا حل لوصوله إليه ما ذكره تماماً ولا بعده وهو صاهر فإن أردت قولك قبل وصول إلى المنتهى ما قبل أن يوصول إلى الشيء فلا يدع غير حاسر وإن أردت نعم من أن يكون آن أو زماناً فختار أنها تنصف بوجوده في زمان قبل أن يوصول إلى الشيء لأنه حده ونهيه وأنت خير بأن قوله الشارح قلت حصول الشيء الواحد يدفعه

(قوله فإنه ارتسم نسبته ح) قال الشارح في حواشي حكمة العين تصور حصول أمر ممتد من أول ابتداءه إلى آخره في الزمان بوجهين أحدهما أن يقال أن إحدى الصور من اتصلت بالآخر فيحصل أمر ممتد مهما يشبه اتصال هذه به وصيرورتها أمراً ممتداً واحداً والثاني أن يقال حصولها معاً صر ممتداً للذهن بحصول أمر ممتد به

فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين
 معا على أنهما شيء واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) أمر ممتد (في
 الحس المشترك فيرى) لذلك (خطأ أو دائرة) كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط
 الحس وإنما لم تكن الحركة بمعنى القطع صريفة مثلها لأن اجتماع الصور فيها إنما هو في
 الخيال لا في الحس المشترك (وأنت تعلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق الحركة معنى
 القطع وتصويرها (أن قبولها لازيادة والعصان والتقدير والانقسام لا يمنع أن يكون) هي
 أمراً (وهمياً) لأن قبولها لهذه الأمور إنما هو بحسب التوهم فإن الأمر الممتد الموهوم
 يتصف بها قطعاً (فلا يتم دليل أثبات لزمان) وذلك إما لأن المدة في إثباته قبوله للزيادة
 والعصان والتقدير والانقسام كما مر ويجوز أن يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع
 كونه أمراً وهمياً وما لأن الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم
 فإذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها أيضاً وجود فيكون هذا معارضاً لأدلة
 وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المرد بعدم تمامها وقد سلف ما في مباحث الزمان
 تحقيق أن الموجود من الحركة والزمان أمر لا يسمى في امتداد المسافة وإنما يرسمان في
 الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فالرجع إليه (المقصد الثالث) فيما يقع
 فيه الحركة من المقولات عندهم (ذهب جماعة إلى أن معنى وقوع الحركة في مقوله هو أن تلك
 المقولة مع بقائها بمعنى تغير من حال إلى حال على سبيل التدرج فتكون تلك المقولة هي
 الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة
 موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التسع أو لم نقل وهو باطل لأن التسود مثلاً
 ليس هو أن ذات السواد يشتد لأن ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد

(قوله فيشعر بالذهن الخ) بحسب اتصال احدي الصورتين الاخرى وجود أن يكون حصول الصورة
 الثانية بدون رواه معدن العيصان أمر ممتد فصل واحد في نفسه
 (قوله هي الموضوع الحقيقي) أي المتصف به بالذات فتكون الصفة في قولهم الحركة في كذا كما في
 قولهم السواد في الجسم ظرفية الجمل للمحال
 (قوله لأن ذلك السواد الخ) أي السواد الذي فرض متحركاً سواء كان الحركة من نوع إلى نوع أو من

(قوله ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً) قيل عليه لا اشتداد في جسم السواد وهو
 موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان ما روي ان يبقى الموضوع بشخصه كما يسافر من

قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه أيضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى أن معنى وقوعها في مقولة هو أن تلك المقولة حاس لتلك الحركة قالوا ان من الابن ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو أيضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك أن التغير ليس من جنس التغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك فاذا كان التبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جديسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها أو من صنف الى صنف أو من فرد الى فرد (وهي المقولات التي تقع فيها الحركة (اربع) كما هو المشهور (هـ) الاولى الكم وهو (ي) وقوع الحركة فيه (على أربعة أوجه) لان الحركة في الكم إما بطريق لاردياد أو بطريق الانقصاص ولأول اما ان يكون بانضمام شيء أولا

صنف الى صنف أو من فرد الى فرد وما قيل ان حاس السواد بق هو يشتد والمعدوم نوعه أو النوع باق وهو يشتد والمعدوم فردة فوهم لا متنازع فاه حصة الجنس أو النوع مع اعدام الفرد (قوله ان في صفة الخ) أي ان تبدل في صفته ان حدثت بعدد مكن حادثه فيه أو حدثت صفة ما لم يكن ليس حركته -

(قوله ان تلك المقولة) فاصبر فيه عريفه العام للعرض

(قوله ان الموضوع الخ) المقولة مسافة الحركة وهو العاشر من الطرويه

قوله بعينه وقوله متغير من حال الى حال ادلا شئ في لزوم بقا الموضوع بعينه في الطرفين في جميع الحركات فبقاها جالس للموضوع وتبدل أنواعه متناف له قطعاً

(قوله ولعروض خلافه) قيل لا سلم لزوم خلاف عروض اد معنى الحركة في المقولة على العرض ان كور ان يكون نفس المقولة بعينه بعينه ومتغيره من حال الى حال وهذا المعنى متعق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف لعروض وحوايه ان مراد من عروض هو الحركة في الكيف اد معناه انشادر منه على قياس الحركة في الابن هو الانفعال من كيف الى كيف فبقاها الكيف وتغير حاله يباي هذا المفرض

(قوله والصواب ان معنى وقوعها الخ) سببني تحقيق هذا في بحث الحركة في الابن وستحكم عليه هناك ان شاء الله تعالى

والثاني اما ان يكون بانفصال شيء أولا (لا اول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان يضم اليه جسم آخر ويثبت) أي يدل على ثبوته (ان الماء اذا انجمد صغر حجمه وذ ذاب عاد الى حجمه الاول فيين) أي ظاهر مكشوف (أنه لم يكن انفصال عنه جزء) حين صغر حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء أو ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم زد د بلا تضام فتعقق التخلخل والتكاثف فيه (وأيضا) قاله اورو (الضيقة الرأس) تكب على الماء فلا يدخلها (أصلا) فاذا مصت مصا قويا (وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج) (ثم كبت عليه دخولها) وبهذا الطريق عاؤن الرشاشات الطويلة لاعناء الضيقة المفاقد جدا بقاء لورد (وما ذلك) الدخول (خلافا) حدث فيها (بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا (لا متناعه) على رأيهم (بل لان المص) أخرج بعض الهواء و (أحدث في الهواء) الباقي (تخلخلا فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج بصبأ (ثم أوجد فيه) أي في ذلك الهواء المتخلخل (الرد) الذي في الماء (تكاثما فصغر حجمه) أو عاد بطبيعته الى مقدار له لدى كان له قبل المص (فدخل فيه) أي في ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الحلاء) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف مما أيضا (فهذا) الذي ذكرناه في اثبات التخلخل (يعطى) ويثبت (أيته) وتحمته ولا يفيد العلم بمانته (وما لميته) أي لمية مكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهوى ليس لها في ذاتها مقدار) وبالا مقدار له في حد ذاته كان نسبتته الى المقادير كلها

(قوله ليس لها في ذاتها مقدار) بده من ما تقرر في محله ان الهوى في صلبها ليس يتصل ولا متصل ولا وحد ولا متعدد واما مقدارها مع الاتصال فهو هي على الصورة الحسية في نفسها ليس له مقدار أصلا لا قليل بانه يجوز ان لا يكون له مقدار محض في صلبها فلا يبقى ان يختص بدرجة من المقادير وأوجب بانه لا يصح لان الهوى اذا دقت مقداراً حسياً يكون نسبتهم الى أشد من تلك لدوحه متساوية فيبرم فهو زائد على الهوى الملك مع اتصاله عنهم كلاً شيء من عدم الاتصال على ما ظن ان مادة الملك لا تـ لا مقداراً معياً سمع على انها لا تقل الا صورة نوعية معينة وبث الصورة معينة تقتضي مقداراً معيناً فلا مصادفة بين القويين

[قوله وأيضا قاله اورو ح] وأيضا فلا يـ اد ملئت وسد رأسه وأغيب فصلة العيان تصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازدياد في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فتصدع (قوله أو عاد تصدع ح) رد على ما ذكره انصف انه يقتضى ان لو كبت على الماء الحار لم يدخلها لعدم البرد الواجب للتكاثف فأورد الكشرح المحقق قوله أو عاد نظمه مع دفعه للدؤل عن أصل المسئلة (قوله تدوت نسبتته الى المقادير كلها) ان قبل مرادهم بأن الهوى لا مقدار لها في نفسها نه

على سواء (فقد تكون) الهوى (في بعض الاشياء) كما في العناصر (قابلة للمقادير المختلفة
تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما يدها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك)
لو رد عليها من تلك المقادير مختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل
واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهوى لا مقدار لها في ذاتها
(ان يكون الكل كذلك) أي ان يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة
على سبيل البدل (لجواز ان يختص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعداه الى
غيره (لأسباب منفصلة) تقتضي اختصاصه بذلك المقدار (أو) يختص البعض بمقدار معين
(لان مادته لا تقبل لا ذلك) المقدار المميز (كما هو رأيهم في الافلاك) فان كل واحد منها
له مادة غامرة في الحقيقة لمادة لا آخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقداراً مخصوصاً عند
بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقداراً معيناً يناقض القول بان الهوى
لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبتة الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله
(وبالحلة فهذا) الذي ذكرناه من حال الهوى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم
من تحققه) أي من تحقق المصحح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في
جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمنع به تحقق الاثر كالصور النوعية
في الاجسام المادية فان كل واحدة منها تقتضي لزومها لحيولائها واختصاصها بمقدار معين
وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء مادام جزءاً يستحيل ان يكون مقداره مساوياً
لمقداره كما ان فصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في أجزاء
الملك عندهم بخلاف العناصر فينتج عليهم نحو ان تكون قطرة من البحر حال انفصالها

(حـ د جـ)

لا مقدار له فخصه في قسم فلا يبقى ان يخص مدوحه من درجات المقادير قلنا هذا لا يصح ان الهوى
اذا لم يختص بمقداراً شديداً في نفسها يكون نسبتها الى أشخاص تلك الدرجة اقتصاداً مساوياً فلم حوار
سقط عن هوى الذات مع تطلعه عندهم فيكون من صورته النوعية مائة

[قوله فينتج عليهم الخ] لا بدقته ما يختص به سبب استعداده ذلك ان تنزه الجسم عن مقداره
يكون لا محالة ناقصاً لان يكون للشيء حد معين لا يمكن تخطيه وذلك لان خاصه لا يتعدى من ربه
تجوز قابلية القمر من لاهوت مقدار كلية البحر مع استعداد لا تنعدم بالقياس بذلك المقدار ولا
يخرج في هذه القابلية التي دعي بصلاتها وحودها عن حد الانصاف هذا وقد يقال في الجواب يجوز

عنه قابلة لمقدار كلية البحر * لوجه (الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل) بمعنى أنه انقباض
 حجم الجسم من غير أن يفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على آنيته وليته (واعلم أنهما) أي
 التخلخل والتكاثف المذكوران في الحركة الكمية (غير لانفشاش وهو أن يتباعد الأجزاء)
 بعضها عن بعض (وبداخلها لهواء) أو جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماح
 وهو ضده) فهو أن تقارب الأجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم
 الغريب كالقطن المنفوف بعد نقشه (ون كان يطلق عليهما الاسم) أي يطلق اسم التخلخل
 على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماح (ياشتركت للمعطان هذين) أي لانفشاش
 والاندماح (من مقولة الوضع) فإن الأجزاء بسبب حركتها لا يثبتة إلى التباعد والتقارب
 تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها إلى بعض (وقد يطلق) اسم السخجل (على الرقة)
 أي رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الشخانة وهو) أي المذكور أعني التخلخل
 والتكاثف بمعنى الرقة والشخانة (من باب الكيف) فكل واحد منهما ثلاثة معان
 أشان منها من مقواتي التكيف ولوضع وواحد منها حركة في مقوله الكم *
 الوجه (الثالث النمو وهو زدياد حجم الجسم بما يضم إليه ويدخله في جميع الأقطار
 بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) أما السمن فإنه على ما قيل ليس في جميع الأقطار
 لا يزداد به الطول وأما الورم فليس على نسبة طبيعية لوجه (لرفع الدبول) وهو (عكسه)

(قوله قد ركلية البحر) قالوا لا استعمله في ذلك أو أقدم إليه الرهان ومجرد الاستعداد يوهى لا يسمع

(قوله على ما قيل) أي شارة إلى أن الردة في العول يتمحقه لا أم، غير محسوسة

(قوله لا يزداد به العول) أي يزداد طهرة كزبد العرس والعقيق لا يزداد من يربد في حبات

الرأس وينفد من قنابل غير محسوس ومعهم قالوا يزداد ردة في جميع أقسام الأجزاء الأصلية والسمن

لا يربد في قطار الأجزاء الأصلية وله مجتمع للنمو مع طرل أكن على هذا يربد يستندرس اعتبار قيد

الجمع إذ السمن لا يربد في قطرين بل أقسام الأجزاء الأصلية

أن يكون كل مادة حجم من انقد رلا يزداد وان تسوت - ثم إلى خصوصيات تلك لدرجته كما شرناه به بدأ

(قوله إذ لا يزداد به العول) رد هذا أن السمن قد سم جميع الأجزاء حتى رأس والقدم فيربد

في العول أيضاً وقد يقدر انراد لا يطر هو قصير الأجزاء الأصلية في هي العصب لا الأجزاء اللاحمية

لأن مناط النمو على الأعصاب الأصلية ولما يجتمع النمو مع طرل مع رال يربد لا يزداد في الأجزاء

اللاحمية وحيث يخرج السمن بقيد الأقطار سواء اعتبر في السمن ردة الأجزاء في العول أيضاً أم لا

إذ ليس الأجزاء في الأقطار الأجزاء الأصلية أعني العصب فتأمل

في عكس النمو فهو انتفاص حجم الجسم بسبب ما يفصل عنه في جميع الاقدار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشبه النمو والذبول بالسمن والمزال والفرق ان الوقف في النمو قد يسمن كما ان المزابد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المتناقص في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت لاجزاء الاصلية الى جميع الاقدار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك النمو وما الشيوخ قد صار سميناً فانت احزبه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تقريبتها والنموذ فيها فذلك لا تحرك اعضاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون نامياً لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نمو في اللحم لا ان اسم النمو مخصوص بحركة لاجزاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية وزائدة في المتناقص باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه ثم ربما تحرك كل واحد منها في ابيه أو وضعه أو كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد تجيب عنه بأن الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في متافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول مما كانت عليه قبله وانكاره مكابرة فقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلاً واحداً في نفسه فالصواب ما قاله تجيب

(قوله ان الزيادة) أي الزيادة الحاصلة بسبب ورود القدر الزائد على قدر ما يجب

(قوله ما حدث المتناقص) بسبب كثرة الرطوبة في الجسم المعين والحرارة

(قوله في ابيه أو وضعه أو كيفه) فان الحركة لا يلية تستلزم نسب اقوام لان الاجزاء القوامية تشبه بطبيعة اجزاء الاصلية في القوام واللون وتحرك في الكيف اي بكيفية أو بجمع الحيو

(قوله فالصواب ما قاله المحجب) لانه تحقق تغير الاجزاء الاصلية في مقدار تدريجاً والمتحرك في باقي الحالتين بشخصه ما على ان الاجزاء العدائية غير متغير في الشخص والارم اعدام الشخص آياتاً فليس من قبيل انضمام ما له وصيرورته ما متصلاً وحداً مع عدم الحركة في انكم على موهوم بخلاف ما اذا لم يصير المجموع متصلاً واحداً في نفسه بل اذا كان انضمام اجزاء ما مع ريبوط المفصل

[قوله فالصواب ما قاله المحجب] فيه نظر لان المجموع الذي استند عليه متغير بمقدارين في زمانين أولاً يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر قائم بصير ان شيئاً واحداً مع انها متقدران بمقدارين في الحالتين فلم يكن هناك حركة بمقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد يصير متقدراً بمقدارين الثاني غير المجموع الاول المتقدر بمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتقدر متصلاً في نفسه كما عند الحس وليس فيه حركة في المقدار أصلاً

فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد لنمو والتحول من الحركات الكمية فالوجه أن يعد
السمن والهزال منها أيضاً (الثانية) من المقولات التي تقع فيها الحركة (الكيفية وتسمى
الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استعماله كما يتسود الغيب ويتسخن الماء) فقد انتقل الجسم
من كيفية إلى أخرى على سبيل التدرج فلا بد ههنا من أمرين أحدهما انتقال الجسم من
كيفية إلى أخرى وثانيهما أن لا يكون ذلك لانقال دفعة بل تدريجاً (ومن الناس من
أسكر ذلك) أي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى فالخار عنده لا يصير بارداً ولا البارد
حاراً (وزعم أن ذلك) لدى يدرك من انقلاب أحدهما إلى الآخر بشهادة الحس ليس
تغيراً وتغلباً في الكيفية بل هو (كون) واستمرار (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى)
كالرودة مثلاً (وبروز) وظهور (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلاً
(وهما) أي هذين القسمين من الأجزاء أعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة
الاخرى (موجودن فيهما) أي في ذلك الجسم (دائماً لا أن ما يبرز منها) أي من تلك
الاجزاء (بحسبها) وكيفيتها (وما تكن) منها (لا بحسبها) وبكيفيةها وهؤلاء أعني
أصحاب الكمون والبروز زعموا أن الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم
فانه مختلط من جميع الطوائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا بقيه ما يكون
الغالب عليه من جنس ما كان معلوماً فيه فانه يبرز ذلك المعلوم من الكمون ويحاول معه ومة
الغالب حتى يظهر وتوصلوا بذلك إلى ادكار لاسحالة وادكار الكون والفساد (وهذا القول
باطل والالكانات الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد) جداً (بل وفي الخلد) أيضاً (وأنه
ضروري البطلان ومع ذلك) تأهله على بطلانه وتقول ان صبح كون الاجزاء الحارة في

(عند الحكم)

(قوله فالوجه ان يعد) لعدم العلامة في شرح القوم منها وعارة كتب النجدة أيضاً يشير إلى ذلك
والمن انقوم انما تركوا ذكره لان مقصودهم بيان وقوع الاقسام الاربع للحركة الخاصة بالمتغير
العقل في الكمية لاعداد افرادها

[قوله بل كون واستمرار] اشار بالمعطف الى أن معنى الكمون انحصار الاجزاء في باطن الجسم
لا بعداحة فان تداخل الجوهرين باطل

(قوله ان الاجسام) أي المتصرفة

[قوله من جميع الطوائع المختلفة] أي الطوائع الاربع

الماء البارد (فن أدخل يده فيه كان يجب أن يحس بحرقه) أي بحر باطنه (أو قبل برده)
بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل إذ ربما يجد باطنه أبرد من ظاهره (وأيضاً
عان شراً إذا صادف جبلاً من كبريت صير كلة ناراً) مشاهدة (ونعلم بالضرورة بأن ذلك)
الذي نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامناً فيه) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من
تلك الأجزاء النارية لأحرته فوجب أن يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون
البروز من الكون وذهب جماعة من القائلين بالتخليط إلى أن الحار مثلاً إذا صار بارداً قد
فارق الأجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم إنما يصير حاراً بدخول أجزاء نارية فيه من خارج
ومنهم من قال ينقلب بعض أجزاء ناراً ويختلط بالأجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون
بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال أيضاً باطلة كالأشبهة على ذي فطنة وحيد

(قوله وذهب جماعة الخ) ووجه الصبط أن ما يرى حاراً بعد أن لم يكن إلا لمخالطة أجزاء نارية
أو ضللتها فتلك النارية من برد عليه من خارج فاما أن حدث الآن أو كانت موجودة كاملة فطهرت
الاستحالة مذهب جمهور الحكماء وبقي لاحتالات ذهب إلى كل واحد منها طائفة من أصحاب الخبط
القائلين بأن كل جسم محتاط من جميع كسرات الارض وليس المراد أن هما مائيج وهو الخبط من
كل شيء جسم وحيز وغير ذلك

(قوله إلى أن الحار مثلاً إذا صار بارداً الخ) وكذلك إنما يصير بارداً بدخول أجزاء باردة فيه من خارج
(قوله وهذه الأقوال أيضاً باطلة) أما لاوب فلأنه يرى من ذلك أن لا يصير الجسم الذي صار بارداً
بعد ذلك حاراً لأن الأجزاء النارية قد فارقته ساعاً وقد شاق فلان شراً إذا صادف جبلاً من كبريت
صير بارداً مع عدم دخول الأجزاء النارية على قدره وأما الثالث فلأن أجزاء الكبريت أعان عليه تسبيحاً
والأولى ما في سورة الشفاء اختصاص أجزاء المروص بجهة معروضة وتولية عذرة الشارح فيما سيأتي
صريحة في أنات الخير للخير لعل أن لفظ الطاهر بها يصحيف لعدم الجزء

[قوله أو قبل برده] أي بعض السج يقبل على صيغة المصارع ويرده قاعه ويرى الطير ما يبتدأ
محدود أي عتده في بعضها يقبل على أن الادل بوزن الكل مصدر مضاف إلى قاعه ومعطوف على بحرقه
ثم إن ما ذكره عليه على حكم ضروري فلا يندج ما يقبل يجوز أن يكون الأجزاء الحارة كاملة في الباردة
التي غلبت على الحارة بحيث لا يدرك وأما دريطة أرد فيجوز أن يكون لأجل أن الظاهر بسبب
الانعكاس الأشعة المسخنة مائل إلى الحرارة

(قوله وهذه الأقوال أيضاً باطلة) بطلان الأول بمشاهدة الماء على حاله والثاني بازوم إطفاء الماء لتلك
الأجزاء النارية والثالث بازوم الانعقاد ببرد الماء ورسوبته أو معرفة النارية صاعدة بطبعتها على أن الماء
لا يصير ناراً إلا بعد ضروره هواء كما ستعرفه في بحث الكون والفساد وحيد يتعمد بطريق الدحار

فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى أخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم قعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا (الثالثة) من تلك المفولات (الوضع لحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان الى مكان) لتكون حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى أمور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا بوجه انه الذي وقف على الحركة لوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفسارابي قال في عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية (وفي حركة كل جزء منه) أي من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فتم من قال لاجزائه له بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) في الخارج مالا وجود له فيه (بل ذلك) أي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا (أمر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة) أو المحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها (فعليك بالتأمل) حتى يظهر لك ماهو الحق من هذين امرين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم أن يكون الفلك أيضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكانها وانها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة بنية على القول بان المكان هو البعد ونطاق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شيء مع أنها

(حسن حاشي)

(قوله اما حاوية واما محوية) على سبيل منع الخلو

(قوله فليس بالذات) لا يعني ان الاجزاء الفرسية مجمعة ادوات في نفس الامر وان كان وصف الحركية بالعرض لعدم اتصالها وتحقق ذاتها في نفس الامر يكفي في تصادمها لحركة فيها وتوابعها ان الطبيعيين استندوا على ان في الفلك مبدأ مبدا مستدير بان اجزائه الفرسية دورية في انماهي فلا يكون اختصاص البعض بمجرى أولى من العكس فينبغي اخبارها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتي تفصيله

(قوله فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لانتزاعه من

القطبين لا يتحركان أصلا وعدم الاستثناء لشبهة أمرها

(قوله واما الكواكب) وكذا أفلاك التدويرات

حركة مكانية يتبدل بها أمكنته بلا شبهة (الرابعة) من تلك المفولات (الابن وهو) أي
 المتحرك في الابن (القلة التي يسميها المتكلم حركة) فان المتكلمين اذ أطلقوا الحركة
 أرادوا بها الحركة الابنية المسماة بالثقة وهي المتبادرة في احتمالات هــل اللغة أيضاً وود
 تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة وهي ان يقال
 المتحرك في الابن ان كان له من مبدأ المسافة لي منهاها أين واحد فليس متحركاً في الابن
 بل هو ساكن مستقر على أين واحد وان كان له أيون متعددة فلما أن يستقر على واحد
 من تلك الأيون في أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما أن لا يستقر فلا يكون
 في كل أين إلا آن واحد ولا شك أن تلك الأيون الآتية متعديّة متتالية فلو كانت
 متفاصلة بزمان ولم يوجد في ذلك زمان شيء من تلك الأيون لزم انقطاع تلك الحركة
 الابنية واذا كانت تلك الأيون متعديّة كانت الآتات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال
 في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا محلص عنها الا بأن يقال للمتحرك في لابن
 من مبدأ المسافة لي منهاها أين واحد مستمر هو كونه متوسطاً بين المبدأ والمنهي لكنه
 غير مستمر بل يخالف بسننه لي حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما أن حدود المسافة
 تتعدد بالفرض كذلك تعدد الأيون بحسب الفرض وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة
 حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة أصلاً كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الابن المستمر
 اثنان متصلان بل كل ايتين مفروضين في ذلك الابن المستمر يمكن أن يفرض بينهما أيون
 آخر كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقطتَ حرّمي فلا يلزم تنالي
 الآتات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكناً وكذا نقول للمتحرك في الكيف

(حسن حـي)

(قوله وان كان له أيون متعددة فلما أن يستقر الخ) وإنما تلك الأيون اما غير متشعبة وبسطه
 الانحصر بين الحاضرين وما متشعبة وبسطه لروء شهي أحرار المسافة مع انه دخل عندهم
 [قوله وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قاره] فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة
 ان كان واحدة نوعية لم يند لان الشبهة بالنظر الى الكمية لا شخصية بل هو رد لوجدة الشخصية كما في
 ما مرجه الله تعالى في آياته العا او القول بان المتحرك في الابن هو واحد من اوب الحركة في احره
 ما ياباه الضرورة الحسية لا يرى هم عدوا الحركة من السواد الى الصعرة الى الخضرة الى البنية الى
 لبيض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالشخص بل بلوع اتفق ان ضروري وأي كيف

كيفية واحدة غير قارة في كل آن يفرض يكون له فيه كيفية أخرى مفروضة ولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن أن يفرض فيما بينهما كيفيات أخرى كما أن كل آتين يفرض في زمان يمكن أن يفرض بينهما آتات أخرى فلا يلزم شيء من المحذورات (وبأي المقولات لا يقع فيها حركة ما الجوهر فلا شك أنه يتبدل صورته) بصورة أخرى لكن هذا التبدل دفني لا تدريجي كما سبأني فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنعه) أي منع تبدل الصورة (بعض المسكابين) وقال لا كون ولا فساد في الجوهر والتبدل لواقع فيها نفا هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون (وسلم الاستعلاء وهو) أي ذلك البمص (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (اما النار والبالية) من العناصر انما حصلت من النار (بالتكاثف) أعني غلط القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء (أو الارض والبالية) تكونت منها (بالتخلخل) أي برفقة القوام (وهو) أي ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط ما الماء والهواء (واليواني) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معافان فرض أنه الماء كان حصول لارض بالتكاثف وحصول الباقي بالتخلخل وان فرض أنه الهواء كان حصول لنار بالتخلخل وحصول الباقي بالتكاثف (والطبيعة)

(حسن حسن)

يدعى هذا في الحركة في إحدى التي هي من باب الحركة في الكيمياء العنصرية مع ان العلم عندهم هو الصورة الخاصة وهي عين ذاته في الماهية فلقول من العلم بالحس وانعكس كعبه واحدة غير قارة كما في سائر الكيمياء مما لا يبعد أصلاً لاهم لا أن يعدل لا فعالات الوقعة في إحدى ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة في الكيمياء معافية من سائر التشبيه إلا أن الظاهر من كلامهم خلافه والحق مدعي من الشارح ان المراد بالكيمياء أو وحدة واحدة الشخصية وأنه لا يثبت في حسب العقل عن قبول هذا الكلام

[قوله في كل آن يفرض يكون له كيفية أخرى مفروضة] أي نوع من الكيمياء كما صرح به الشارح في حواشي حكمه العين لكن فيه تأمل لأنه مع بقاء الكيمياء الشخصية لا يمكن تعدد النوعيات وهو فرض لأن اختلاف سائر الشخص لا يجمعه محلاً نوعاً واعم به لا يارم من هذا التعدد الآتي أن يكون كونا وفاسدا لاهم حصول صورة جوهرية وروال أخرى لا حصول صرح وزوال آخر

لنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل (محفوظة) ثابتة (في الاحول كلها) أي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في لصور أصلاً بل في الكيفيات (وابطله) أي قول ذلك لبعض (بن سينا بوجهين لاول) أنه (مبرهن) فيما بعد كما ستطلع عليه (ان كل ما يصح عليه) من الاجسام (لكون والفساد) أعني تبدل الصورة بصورة أخرى تصح عليه الحركة المستقيمة) مقتضية لخروج الجسم عن مكانه (ونعكس) هذه الموجبة السككية بالعكس المستوي (لي قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه لكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام واطل المول بكونه محالاً له الوجه (الثاني) اختصاص الجزء المعين من الجسم) العنصري كماء مثلاً (بحيز طبعاً) أي بحيز معين من أجزاء الخير الطبيعي لذلك لحم انما يكون (لصورته) أي صورة ذلك الجزء (وهذا أعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء) أيضاً انما يتصور اذا كانت تلك الصورة (حادثة) فان ذلك الاختصاص لا يجوز أن يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانه شاهد أن لاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياء متباينة ولا يجوز أن تستند الى نقل ذلك الجزء الى ذلك الخير ذلوق قدرنا عدم الدفن لكات أجزاء العنصر حاصلة في احيائها ولا بد لخصوصها فيها حينئذ من سبب ولا سبب سوى أن الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلاً في حيز تخصص به حدوده عن الماعل و ستمر بعد ذلك فيه بانقضاء صورته و انما كان في ابتداء التكون حاصلاً في ذلك الخير لكونه متصوراً بصورة أخرى

(قوله وهذا مما ايج) من عند قدس سره و كان لعله أيضاً متقدماً على قوله وهذا لكان معناه طامراً أي كان اختصاص كل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل حيزه بحيزه لصورته وهذا لا يتصور انما كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة

[قوله وهذا أيضاً انما يتصور الخ] قل عنه انه لو كان ثمة أيضاً مقدمة على قوله وهذا لكان معناه طامراً أي كان اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل حيزه بصورته وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت حادثة

(قوله لكونه متصوراً بصورة أخرى) على قياس هذه الصورة أي لكون الجزء من الجسم متصوراً بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الخير حسب ما كان حادثة ومحددة

حالمها على قياس هذه الصورة وهكذا إلى ما لا نهاية له (وجوب الاول أن الأصل) أن
أخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس (وان أخذ
حقيقيا صدق وكان العكس كذلك) أي حقيقيا صا (ولا يلزم) من صدق العكس
حقيقيا (صدقه خارجيا لانه) أي الموجب لجزئي الخارجي (أخص) من الموجب الجزئي
الحقيقي ومن صدق الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) أي فلا يفيد البيان
المذكور أن في الخارج جسام موحودا يصح عليه الكون والفساد لجواز أن تصدق الموجبة
الجزئية الحقيقية مع السالبة السككية الخارجية التي تدعيها (و) جواب (الثاني منع وجوب
الحادث) لجواز أن يكون مخصص الاجزاء باحيارها أمرا مفارقا وتساوى نسبته إلى
الكل ممنوع اذ يجوز أن يكون المغارق متعددا على وجه يقتضي ذلك لاختصاص في تلك
الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المعتمد) في إبطال نفي الكون والفساد

(قوله ان أحد خارجيا) أي يكون الحكم على أفراد حقيقة في الخارج

(قوله عندنا) هم أهل الكون والفساد

(قوله وان أخذ حقيقيا) أي يكون الحكم على أفراد القدرة سواء كانت منحرفة في الخارج أولا
(قوله فلا يفيد البيان الخ) فيه أن المطلوب مكان الكون والفساد واد صدق اوحدة الحقيقة
تلك الامكان لأن الحكم في هذه الحقيقة على أفراد إمكانية ولا يصح صدق حقيقة كلية على ما هي في هذه
(قوله لجواز أن صدق اوحدة الخ) أي بعض الأفراد القدرة على تصح عليه الحركة المستقيمة
موجودة وهي العاصم فلا تصح السالبة السككية الخارجية أي لا تصح صدق عليه الحركة المستقيمة
تصح الكون والفساد ثم إن عبارة الشفاء هكذا ان الاحكام التي هي ملغاة أن ينفي الكون والفساد في
صانعها ن تحذف عن الاستقامة فيجب من ذلك من أحسن التصورات بعض الاحكام تتحرك على
الاستقامة فقد الكون والفساد ويكون بعض الاحكام لم يسطر قائله يكون والدسهي ولا يحصى على
من له لطيف فريضة انه لا معنى للتزديد المذكور في انش على هذا البيان ولعمري انه يطالب التفسير بتعبير
عبارة ومقاسده أكثر من ان يحصى

وتلخيصه ان هذا الجزء من الهواء أي احتمس هذا الجزء من الحيز لانه كان في هذه الصورة متصور
صورة مائية ومتحيزا في جزء من حيز الماء بخلاف هذا الجزء من حيز الهواء مثلا فكما ان صورته مائية
صورة هوائية انتقل الى ذلك الجزء المتحيز من حيز الهواء فان شئ لماذا كان في ذلك الجزء من حيز
الماء كان كونه متصورا بصورة مائية أحب ما به قد ذلك متصور بصورة أخرى مناسبة لذلك الحيز على
نحو مسبق وهكذا إلى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس انما لم يرد فيلزم عدم صدق عكسه خارجيا لأن
الكاذب جاز أن يستلزم الصادق

هو التجربة والتمويل على المشاهدة) لدلائلها على أن العاصرين قلب بعضها إلى بعض (كما سيأتي) في الموقف الرابع (ثم تقول) في بيان أن تبدل الصورة بأخرى لا يجوز أن يكون تدريجياً ولا يكون حركة بل كوناً وفساداً (الصور لا تقبل الاشتداد) بأن يتحرك محل الصورة إلى صورة أقوى منها (ولا النقص) بأن يتحرك محلها إلى صورة ضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها حركة بل الصور لا تقبل الاشتغال التدريجي مطلقاً بأن يتقل محل الصورة إلى صورة أخرى يسيراً سواء كانت لاخرى أقوى أو أضعف أو مساوية (لأن في الوسط) أي في وسط الاشتداد أو النقص بل في وسط الاشتغال التدريجي (أن في نوعه) أي نوع الجوهر المنقل منه (لم يكن التغير في الصورة) أي لم يكن فيها اشتداد ولا نقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل إن في شخصه لكان أشمل وإن لم يبق نوعه أو شخصه

(قوله هو نوعه الخ) أي بعد اثبات تعدد الصور النوعية بناء على أن لا بد للآثار بعضها من بعضها من مبدأ هو جوهر مختص به والا فالتجربة والمشاهدة لا ينبغي أن تكون جوهر واحد فيتم صورة نوعية تستعمل في الكيفيات

(قوله أن في نوعه) سواء كان مختصاً أم نوعه. يستعمل إليه وموافقه فيشمل اشتغال الحركة من فرد إلى فرداً (قوله لم يكن التغير في الصورة) لأن تغير الصورة يتبع تغير النوع

(قوله أن في نوعه) الصير راجع إلى الصورة سواء كان الجوهر أي في النوع الذي حصل به تلك الصورة (قوله لكان أشمل) أي لكان البيان أشمل ولعل وجه الانحصار على النوع أن الانتقال التدريجي في صور في الصور النوعية وهو اشتغال جوهر من نوع في نوع لأن الصورة النوعية حقيقة ولا تستلزم من فرد إلى فرداً هو في الصورة الحسية بناء على أنها طبيعة نوعية وذلك لا يتفق وفي لانه لا يكون إلا بالفعل والوصل وهما آنيان

[قوله وإن لم يبق نوعه] أي ذلك النوع كان ذلك التغير عدم الصورة لا امتناع النوع مع هذه الصورة

(قوله يفتق بعضها إلى بعض) من يفتق صورة بعضها ويوجد هذه صورة أخرى (قوله بحسب ذاتها) أي في لوازمها (المعروض في كلام المصنف بقاء النوع لا بقاء الشخص فإيراد الذات هو الحقيقة الجوهرية لاندات الشخصية وباللوازم ما يعم الشخصيات كما لا يخفى) (قوله لكان أشمل) لأن بقاء الشخص يستلزم بقاء نوعه وشبهه وأما نوعه في ذلك لم يحتاج في ترتيب الجزاء إلى تقييد كما احتج في كلام المصنف

[قوله وإن لم يبق نوعه أو شخصه الخ] فيه بحث لانه أن كان المراد بالاشتداد زوال الصورة الكلية وقبول صورة أخرى أشدها فعدم الصورة لا ينافي ذلك وإن كان روال صورة مكينة بكيفية أشدها يعم أنه استحالة في التحقيق ولم يستقم قوله في الشق الأول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل في لوازمها والحال أن المراد هو الشق الأول ومما زاد عدم الصورة يظهر ملاحظة قوله أفلا يد أن يخصص الخ

كان ذلك عدم الصورة لاشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة أخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في أكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة ولا كانت كلها آية الوجود فان تعاقبت بلا فصل شلت الآفات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآتية كانت الحركة منقطعة ونقص هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات وأجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون

الحيث يترك عدم الصورة في الوط فلا تكون حركة لاشتداد الحركة بدور إضافة وعلى هذه التقرير البيان ثم من غير ورود النفس وهما أدنى مسقطه عليه من غير تكلف وتم مقدمت حرجية والشارح أرجع الصير الى الجوهر لسهولة من المذكور معي فيها وقع وحيث لا يكون قوله في الصورة من وضع المظهر موضع المضمحل

(قوله ادلائل الخ) نعم في الصورة وهذا الكلام الى قوله ونقص الخ دليل على قوله ولا الحركة فيها كما يظهر بالتأمل

(قوله زمان حال الخ) فيه ان في احتمال اسم بالاعتان وجوده في الحركة اواقعه في المقولات الأربع هو ان يوجد فيها من متعاقبين زمانين من حال عن تلك الصورة بأن يكون في كل آن عرض في ذلك زمان صورة من غير شل واضل منه يلزم ان يكون بين جوهرين جوهر مكان أنواع جوهرية غير متناهية كما في الكميات وقد علم ان الامر بخلاف هذا

(قوله كانت الحركة منقطعة) لعدم وجوده في ذلك الحالى عن الصورة وقد فرغنا من واحدة الانتفاء (قوله ونقص الخ) وتقرير النفس ظاهر لا يحتاج الى بيان (قوله وأجيب عنه الخ) حاصل الجواب احتياط الشق الآخر ولزوم ابطال الحركة لعدم وجود اوسع للاحال ان الحركة غير موجودة في الزمان الحالى عن الصور فان لا شق لتدرج في الصور موجودة سروره ان الانتفاء من صورته في صورته تدريجي متجدد للزمان الحالى

(قوله بأن بقاء الوضوع) يعنى ان الحركة في الكيف مثلا حركة في أمر خارج عن المتحرك يسأل في حقه أو بحسب الحدود المعروضة اذ فرض فيه النسبة كميات متعددة وهمية وبقاء الوضوع بدون تلك الكميات الوهمية حائر فلا يلزم من حواء عن تلك الكميات الوهمية عدم بخلاف الصورة فانها

(قوله وأجيب عنه بأن بقاء الوضوع) حاصل الجواب احتياط الشق لاجير وهو انه يوجد فيما بين كميتين متعاقبتين زمان حال عن الكميات كلها وفي هذا الجواب سر لانه رجوع في المال الى الدليل الثاني أى قوله وأيضاً فبدأ الحركة والنقص ليس الا على الدليل الاول ويمكن أن يجاب بأن بينهما فرقا باعتبار ان لزوم انتفاء مبدأ الحركة في الدليل الثاني منى عن انتفاء الصورة المصنعة وفي الاول على انتفاء الصور كلها على ان في الاول تعميلا وبهذا التقدير يصح جعل قوله أيضاً وجه آخر فتأمل

الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوها عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركاً كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم أو المادة ولا وجود لشيء منهما خالياً عن الصورة وكون المتحرك ممدوماً حال كونه متحركاً محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو أنه إذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تدني بانتفاء المتحرك تدني بانتفاء ما فيه لحركة بل يلزم أن لا يكون هناك الا كيفيات تينية لوجود لا يوجد شيء منها في لازمة الوقفة بين تلك الآلات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطوقة على زمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بأن الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا تكون حركة لانتهاء لازم لحركة عنها ولا يحبس عن ذلك الا ما صر من ان المتحرك في الكيف مثلاً له فيها بين مبدأ حركته ومنتهاه كيفية واحدة

مقومة عليها في الخارج فهو فرض الحركة فيها لكل الموجود في أثناء الحركة صوراً متعددة في الخارج فهو فرض الحلو عنها لزم سواء الموضوع ولا يمكن ان يقال بوجوه في الخارج أمر واحد سيان قال بالقسمة الى غير النهاية دين كل صورتين اثنين صورة سبابة لانه يلزم ان يكون في الصورة مستقل فيه والصورة المستقل اليه أنواع جوهرية غير متشعبة بالقوة ولوجود كنهية في الشهادة ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يرمي ما على حركة لا متحركة وذلك لان الحلو فيها محسوس فيه محسوس في قوتها الى وجود صورة واحدة وامرورة اذ وجودها في العمل حركات نوعاً بالعمل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين أمراً محصلاً ليس يتعرض ولا كذلك في الاعراض التي يتوهم بين كنهيتين مثلاً فانها متشعبة عنها في قوم الموضوع وعلى هذا التقدير لا يرد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره اشرح بقوله ولا يحبس التحصيل ويدفع ما قيل ان الاسم حور فيه الموضوع بدون الكيفيات سيما لا بين والسك وكونهما غير ممتولة له لا يستلزم ذلك لانه لا يمكن وجوده دونها ثم ان الفرق بين اوجهين ظاهر لان الاول استدلال بحال المستقل فيها قبل ان الجواب رجوع الى اوجه الثاني وهم

[قوله عن سائر الاعراض] فيه بحث لان حو الجسم عن المقدار الكاكية والموضع من لا بين نصاً مما يستحيل بالضرورة أما الاول والثاني فظاهر وأما الثالث فلان حصول الجسم في المكان عند من من نفسه على السطح الباطن أمر لازم للجسم ومن توهم ذلك الحصول الاين ثم المحركات قد تنحصر عن سائر الاعراض كلها وأما الموضوع المتحرك الذي كلاً منا فيه فكلاً

سبالة كما عرفت ومثل هذا الحال السبيل الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء محل بشخصه لا بد أن يكون عرضا تقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمخالها (وأيضا فبدأ الحركة) أي ما تقوم به الحركة وهو التحرك (موجود) لاحتمال في زمان كونه متحركا (والمادة وحدها لا وجود لها) فان المادة لا تحصل ذاتا معينة موجودة لا بالصورة معينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى متنها متصورة بصورة معينة فيمنع أن تتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال نحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها وبجواب بأنها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة أخرى ذات متحصلة معايرة للذات الاولى وليس لشي من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة أخرى فلا حركة أصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الـهـيـولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتمدها واتصالها ونفصها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث فيه محال (وأما المضاف فطبيعة

(قوله انما يكون بصور متعاقبة) كاليت هو محصل يدعاه متعاقبة لا بد من معينة (قوله وهذا الجواب الخ) لو قرر الجواب ان الهوى ليس محصنة لا بالصورية معينة فلو قرر ان الهوى مع احدى الصور نوع محصنة والصورة لا أخرى نوع آخر وليس في شيء من تلك الانواع حركة حال فان الحركة متوسطة بين محصورة القوة محصورة العمل وهما اما محصورة القوة أو محصورة العمل فليس على تلك التقدمة قال الهوى مع كونها متحصلة في نفسها بوارد الصور لا بد لها من حالة متوسطة بينها اذا كان الانتقال تدريجيا

(قوله انما كانت كذلك) أي ان كانت وحدتها وتمدها واتصالها ونفصها تابعة للصورة لا يستلزم ان يكون متحصنة في نفسها فانه قالوا انها متحصنة في نفسها بوارد الصور واتمدها واتصالها والطريق لا يقدح في شخصها حتى ذهبوا الى أن العناصر والمواليد ثلاثة واحدة شخصية مع تمدها وتكثره بتعدد تلك الاجسام والهوى نسبة اليه وحشة ملون بان تعدده فان حركتها تلك لا وان لا تعدد وحدتها الشخصية

[قوله ومثل هذا الحال السبيل الذي يتبدل افراده الخ] فيه بحث لان الافراد الثلاثة هي الاحاد عرضية لا الحقيعية والا يرد التردد السابق كما تحققته هناك فكما أن الحدس ان بالخص لم يتغير ذاته كذلك الحدس السبيل ان شخصه لا يتغير ذاته فهو فرض كونه معوما لم يدرم اشده من

(قوله والبحث فيه محال) اذ يجوز أن يقال ثلاثة للصورة اذا رآها على هوى واتصل بها صورة أخرى حصل مجموع غير المجموع الاول ولكن الهوى فية على هذا فان قلت اذا كانت الهوى ثلاثة

غير مستقلة) بنفسها في المفرومة (بل) هي (تابعة لميرها فان كان متبوعها قابلاً للأشد والأضعف قبلهما) المضاف أيضاً (والاملا) يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التعبير مطلقاً لأنها لو تغيرت بلا تذبذب في معروضها لكانت مستقلة بالمفرومة وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحد المقولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعاً لها كما في افرس ان ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته أضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة أعني الأشدية الى نوع آخر منها أعني الأضعفية انتقالاً تدريجياً فمد تحرك الجسم في الاضافة تبعاً لحركته في معروضها الحقيقي أعني

(قوله غير مستقلة بالمفرومة) أي لا يعبر لا عارضة بقوله تحري والعروض مفعول أخرى معبر في ذاتها فلا يعبر عن حكم من الاحكام من حيث فصلها عن الحركة لان قول درجات المعروض ان يكون مستقلاً بذلك المعروضية فإن وقع المقصود والضعف قوله الآتي في التبعان ان التعارض لا يعبر الاضافة فان الاضافات طبائع مستقلة بأعضائها فيمتنع ان يعرض لها التعارض لان أقل درجات المعروض ان يكون مستقلاً تلك المعروضية فاما كون الآخر مد لا اراد كالحار والبارد فلا ان الاضافات كانت طبائعه غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وحسب ان يكون في الحكم تبعاً تابعة والا لكانت مستقلة فيه هذا الذي في طبيعياته وأما مفعول انصاف فيه ان يكون لا يدعى فيها أي هو من حال الى حال دفعة وان اختلف في بعض المواضع فيكون التعبير في طبيعته وفقاً في مفعول أخرى عرضة للاحضافة واللافة من شأنها ان يكون مفعول أخرى ولا يتحقق بذاته فذلك ان مفعولها بقدر لاشد والأضعف عرض للاحضافة مثل ذلك فينبى كلامه يدافع فان الاول ان لا يقع الانتقال مطلقاً في الاضافة الا تبعاً لمفعول أخرى والثاني يدل على الانتقال ولو في قولنا ان عدم كونه عارضة موضوع بتوسط مفعول أخرى واد كانت عارضة بتوسط مفعول أخرى كانت لا تتبدل فيها مع تلك المفعول فالحكم بأنها غير مستقلة حكم أكثر لان معروضها بتوسط المقولات أكثر

للمصورة في الشخص كان الشخص الحاصل بتغير هذه الصورة غير الشخص الحاصل في تلك الصورة قالت قد صرح ان سبب ان الوحدة الشخصية للمادة مستقلة بالوحدة النوعية للصورة لان الوحدة الشخصية لها طبيعة الهولي للصورة النوعية للصورة الشخصية كما يشعره قوله لا تتصل بالوحدة الا بصورة معينة ويدل عليه أيضاً انهم على قدم هولي زعموا مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص شيئاً لا يتبدل عورتها بتبدل الصور ويحور في تحريك الصور الشخصية وهما بحث آخر وهو ان البيان المذكور على قدره انه لا يبيد عدم حركة الهولي في الصور الحسية ولا يبيد عدم حركة الجسم في الصور النوعية والشخصية كما لا يبيد عدم حركة الهولي في الصور الشخصية مع ان عدم الحركة في الجوهر مطلقاً

السفوية التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان أعلى ثم تحرك في الابن حتى صار في مكان أسفل أو كان أصغر مقدراً من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار أعظم مقدراً منه أو كان على أشرف أوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو أخس أوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور أيضاً من اضافة الى أخرى تدرجاً ونباً لحركته في معروضها وكما يتصور بقاء هذه الاضافات بأعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور أيضاً انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه حار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومفوض بالابن والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع حركة فيهما بلا تبعية شيء وحيث نقول لم لا يجوز أن ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدرجاً فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك (وامامتي فقال) بن سينا (في النجاة ان وجوده لجسم يدع الحركة) أي نبوته له بتوسط الحركة فان مالا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (ككيف تقع فيه الحركة) اذ لو كانت فيه م يكن نادماً لها وعرض عليه بانه يجوز أن يكون ثبوتاً للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى

[قوله ان وجوده للم] خلاصته ان متى كل جسم تابع لحركته في الوجود واما لا حركة له متى له فهو وقع حركته جسم في متى كانت تلك الحركة تابعة له وغير متفرعة عن وجوده لكونه متسقة لما ولا يكون تلك الحركة متفرعة عن آخر ولا يكون بحسب واحد متين معاً وحيث ان دفع الاعراض كما لا يخفى

[قوله كل حركة فهي في متى ح] يعني ان لها متى لان كل حركة حاصلة في زمان فهو كان في متى حركة المكان الذي اندي فرص متسقة الحركة متى آخر عارضه بالحركة الواقعة فيه أي يكون حصول هذه الحركة في زمان وقسم في حصول متى ما في زمان فيكون للزمان زمان لان الزمان الثاني تابع بالحركة الواقعة في متى يريد زماناً وينقسم بدقايقها وساعات بسبب سرعتها وبطئها في العول والتقصير بخلاف زمان الذي وقع بالحركة فيه فانه تابع للحركة الامر الذي هو منه ومعنى هذا لا حصة للاعراض ان ذكره كما لا يخفى

(قوله ومتفوض بالابن والوضع) وقد يحتاج من ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية حتى ينتقص بالابن والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في احكامها وتحت حيز الالكلام في ثبوت هذه التبعية

فلو كان في متى حركة لكان لمتى آخر وهو محال فببزم ان يكون للزمان زمان وعرض بأنه
يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كمروض القبلية والبعدية (و) قال (في
الشفاء) يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعا (ذ) الانتقال من سنة لي سنة ومن شهر الى شهر
يكون دفعة (وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن
فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان
لاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك لان نهاية وجود الاول وبداية
حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير
منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعا ايضا ولا يمكن اذا فرض
مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من أحدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في
الانتقال من زمان لزمان آخر يسمي زمانا كالعجز والمرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعا
ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كمال الاضافة في أن الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال
في شيء آخر من كم أو كيف فيعم التعبير في ذلك الشيء أولا ويكون الزمان لازما لذلك التعبير
فيمرض بسببه فيه التبدل وانه أشار بقوله (وهو) أي متى (كالاضافة) في قبول الحركة على
سبيل التسمية (لانه نسبة ناعمة لموضوعها) فلا يستعمل للمعومية والتبدل وقد عرفت ما فيه

(عند الحكمير)

(قوله ثم قال في الشفاء يشبه ان يكون) يريد ان لا سبب لحاصل في متى طريقين أحدهما ان
يكون سبب انشال الزمان وعدم استقراره وذلك دوي لان الزمان متصل واحد في نفسه ومناه متبدا
لاعتبار واحد لا تكثر فيه فصلا عن الانسحاب وادعى فرض قسمة فالجد اشترك بين الزمانين هو الآن
فالانسحاب لحاصل في الامور واقعة سبب انتقال الزمان وعدم استقراره يكون دفعا وعلى هذا اندفع
الابرار المذكور بقوله ويرد عليه مخ وهو صاهر وتبهما لا انتقال لحاصل سبب تغير الامور لواقعة فيه
وهذا الانسحاب وقع فيه الدمعان كان التعبير فيه آتيا فلا مال من متى أي وان كان تدريجيا فتدريج
فيحصل كلام الشيخ في النجاة انه لا يقع الحركة في متى بالذات وفي الشفاء ان الانتقال الحاصل فيه بسبب
تغير الزمان وعدم استقراره دوي والانسحاب الحاصل فيه بسبب تغير الامور واقعة فيه ينسحب فيه التعبير انه
لا استنباه من كلام الشيخ وانه عدم متغير في وقوع الحركة في متى كما يوجه عبارة المتن واعتداه بعض القاصرين
(قوله فلا يستعمل للمعومية) أي لا يعمل عروض شيء لا بعد اعتبار التعبير في شيء فلا يكون
مستقلا بالحركة

(قوله وقد عرفت ما فيه) قد عرفت الدفاع به حرره

(وكذا الملك) فانه أيضاً مقومه نسبية تابعة لموضوعها في التبدل ولا استقرار (وأما)
 مقولنا (أن يفعل وأن يفعل فأنبت بمضارع فيهما الحركة وأنظر) قول هذا المذهب
 (بأن المتقل من التسخن إلى التبرد) من لا (لا يكون تسخنه بلبا ولا لزم التوجه إلى
 الضدين معا) لأن التبرد توجه إلى البرودة والتسخن توجه إلى السخونة ومن المحال
 أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها إلى الضدين وإذا لم يكن التسخن
 باقيا فالبرد لا يوجد إلا بعد وقوف التسخن (فيبينهما زمان سكون) كما بين الحركة بين
 لا يثبتين المتضادين فلا يكون هناك حركة من التسخن إلى التبرد على الاستمرار وكذا

(عبد الحكيم)

(قوله وكذا الملك فانه الخ) هذا البيان عبر عنه ورود النص بفتح اللام كور سابقاً وفي الشفاء ما
 قوله لحمة فأنى إلى هذه العاية ثم انتهى بها إلى أن هذه المقالة تدل على سنة لحمة إلى ما يشبه
 ويرمه في لا يثبت فيكون تدل هذه اللمة على اوجه الأول انه هو جسم الطوى وفي المكان فلا
 يكون فيه على ما أسس لها وأولا حركة وأورد عليه أن تدل اسطاح طوى حركة اية لمعجم
 موحدة لتبدل تلك الحمة فالحركة كتيبة دنية وليست بها حركة وحدة نسب إلى أحدها باللات وإلى
 الآخر بالعرض وخطوات من أسس المراد بالحركة الدنية والعرضية هي ما هو المشهور من الحركة الواقعة
 في نفس المقالة بذاتها والواقعة فيها تبع الأخرى وإن كانت ذاتية

(قوله فأنبت بمضارع الخ) قالوا ان الشيء قد لا يفعل ولا يفعل ثم يدرج سيرا إلى أن
 يصير يفعل ويفعل فيكون أن يفعل أن يفعل عليه لهذا المدرج مثل السوادون علة السوادون
 الشيء قد يتغير من أن لا يكون يفعل إلى أن يفعل وطير أو يهيم ويكون ذلك قابلا وان
 لافعال قد يكون بطيئا فيندرج سيرا إلى أن يسرع وتشتد وتلكس ولجوب عن الأول أن تلك
 الحركة ليست في المعدن والانفعال من في اكتساب طينة أي بها صح أن يفعل وأن يفعل وعن
 الثاني ما سبق من أنه لا بد في ذلك الانتقال من سكون ولازم التوجه إلى المبدئين وعن الثالث
 أن ذلك استجابة من سرعة المعدن سيرا سيرا ولا في أن يفعل أن يفعل

(قوله ومن المحال أن يكون الشيء الواحد الخ) لا يخفى أن اللازم ذكره الشرح حتم التوجه
 إلى السخونة مع احتياج التوجه إلى البرودة ولا تصديق التوجه إلى شيء وعن التوجه إلى هذه المقاصد
 ما في الشفاء أنه لو كان التسخن ناقب حين الانتقال إلى التبرد ومعلوم أن الانتقال إلى التبرد من طبيعة
 التبرد والتبرد أحد من طبيعة التبرد لزم أن يكون عند قصر الخ يقصد الرد معاً وهذا محال

الحال في التسخين والتبريد وانما قل أن يقول أن النار نحن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز أن ينتقل المنسخن من مرتبة إلى أضعف منها وهكذا إلى أن يصل بالتدرج في مرتبة من مراتب التبريد فلا يلزم التوجه إلى الصدين ولا تقطع الحركة في أثناءها بل عند انتهائها (والحق أنهما) أي الحركة فيهما (نوع الحركة) في غيرهما لأنهما أيضاً حالتان نسبتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (أما في القوة إرادته كانت أو طبيعة أو في الآلة وأما في القابل) وذلك لأن العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً والطبيعة قد تنحور كذلك والآلة قد تنكل هكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال أولاً أما في الإرادة وفي الطبيعة أو في الآلة على سبيل التدرج ثم يتبعه التبدل في القاعدية كذلك وأما القابل فربما ينتقص بولته واستمداده لنظام الفعل شيئاً شيئاً فنقطع الحركة فيه أولاً وتتبعها الحركة في القاعدية وأنت خير بأن التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثير فنقطع الحركة في القولتين تبعاً **في المقصد الرابع** **في** الدالة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمانية

(قوله وانما قل أن يقول) يعني أن هذا البيان أنه يتم في صورة لا يخرج من المحل إلى الزمرد أما في صورة الاستدلال من شديد إلى أضعف ضعيف فلا توجه حيث تدل على صدين وفيه ان لا اختلاف في القوة والضعف يوجب الاختلاف في النوع والتشديد والضعف من السجوة نوعان دحلان تحت مطلق السجوة لا يخرج من واحد فالوجه اليها توجه إلى الصدين المشهورين وإن لم يكن توجهها إلى الصدين لطيفة بل لعدم غاية الخلاف بينهما (قوله لأنهما أيضاً) أي الصور لأنهما لا يعملان إلا بعد حصوله فهما بعد ذلك المقنونة في الاشتغال فدفعي والتدرج (قوله الدالة بالحركة الطبيعية) أي الحركة الطبيعية لموجود في الأجسام أي حركة كانت سيجري من قوله وهكذا يقول في الكيفيات والكليات لكونها ممكنة لموجود لا بد من علة تابعة بشئ وجودها اقتضاء تاماً لأن العلة ليست الجسمانية ولا الطبيعية فقط بل الطبيعية مع الحادثة المعر الملائمة وما قبل أن الطبيعة مع تلك الحادثة للحركة للتحريك في مثل الحجر المسكن في الطرود فمدفع لأن الكلام في الحركة لموجود

(قوله وانما قل أن يقول) أي أيضاً الصدين لمذكور ينتقص باستحالة الجسم من السجوة إلى البرودة لأن يقد انتحرت من السجوة إلى البرودة لا يكون سجوة دائمة ولا يرم اجتماع الصدين وأولاً لم تكن السجوة دائمة والبرودة لا يكون إلا بعد وقوف الحركة في السجوة فبينهما من سكون كما في الحركة بين الابتنين المتضادين فلا يكون هناك حركة من البرودة إلى السجوة على الاستمرار

(قوله ليست هي الجسمانية) أي ليست هي علة تابعة للحركة ولا علة منزهة **في** هذا هو ظاهر من الدليل وبه صرح في حواشي حكمة العين وفيه بحث لأن العلة تأتي بمعنى هي الطبيعية هي الملائمة للطبيعة مع مقارنتها بحالة غير ملائمة والا حرج الكلام عن سبب الاستدلال وأنت خير من الطبيعة مع

والادامت الحركة بدوامها أي بدوم الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها (وأيضاً فالجسمية عامة للاجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائماً (وأيضاً فيلزم) على تقدير كون الجسمية علّة (انحدارها في الجهة) أي انحدار الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذا ان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه (وأيضاً فلائها)

(قوله والادامت الحركة بدوامها) دو ما ضروريا لا متع تخلف المعلول عن اللة الزمة فيكون ممتمعا مع أن كل جسم يمكن سكونه لانه يمكن حصوله في حيزه العسبي فاندفع البحث الذي أورده بعض الناصرين مع ما يقع مطلقا التالي في الاجسام الى لم يشهد سكونها فعلمها كون متحركة دائما فلا يلزم مطلقا التالي في جميع المواضع

(قوله وهذا ان الدليلان الخ) بخلاف الاول وهو غير مبني عليه كما عرفت

[قوله وسيأتي الكلام عليه] أي عن اشتراك الجسمية

بلك الحالة ليست علّة مستمرة للحركة للتعانف في مثل حجر اسكن في هراء فسرأ وادار انما المانع في الحالة الغير المتأثرة بما لا يرضي به متعنف فتدبر

(قوله والادامت الحركة بدوامها) فيه بحث اد يقع مطلقا التالي في الاجسام الى لم يشهد سكونها فعلمها تكون متحركة دائما فلا يلزم مطلقا التالي في جميع المواضع من قات اذا سكن بعض الاجسام مع أن لا يمكن سكون الجسمية ولا يرد من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة فلب هذا عود الى الدليل الثاني في التحقيق على ان هذا لا يدل على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث مبنيان عليه والمفهوم من ان لا يتقدم في الدليل الاول والاوجه لا تحديس لازم الا أن في كلامه على ما نشر من الملازمة من أن الحركة الطبيعية لا يجوز أن تكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع مهربا عنه فتعين أن يكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما اذا لم ترجح فتدعي الاعداد وما اذا رجحت فترجوب فخلل سكون بين كل حركتين وأب خد يرمان هذا ما نشر مقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل حرك من حدود امسافة فتقطع الحركة عنده وفيه بحث لم أر أن يكون للجسم المتحرك تدانه معصوب بلائها بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انك يلزم سكون الجسم عند حصوله لوم يكن له مصوب آخر ولا يد لاندلها من داي فان قال الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما ثبت عليه والمصوب به ليس الا الجسم في المكان الطبيعي فان وصل اليه انقص وكذا ان لم يصل الى لادهاب الى غير النهاية قلت قد شربا الى أن الحركة العسبية لا يلزم أن تكون مستقيمة ونو سلم فالكلام عنها في الاستدلال على لزوم الانها بناء على حصول المطلوب

أي الحركة التي علمها الجسمية (ما مطلوب فتقطع) الحركة (عنده) أي عند حصول ذلك
 المطلوب (مع بقاء الجسمية) التي هي علمها (فيلزم التناقض) أي تخلف المعلوم عن عنده
 (وأما لا المطلوب) فتحرك الجسم حينئذ (إما إلى جميع الجهات) معاً (وأنه محال) بالضرورة
 (وأما إلى بعضها) فإنه ترجيح بلا مرجع وليست (علة الحركة الطبيعية هي) الطبيعة (وحدها
 (أيضاً لأنها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذي تقتضيه لذاتها (و الحركة ليست
 ثابتة) لما عرفت من أنها متجددة متعصية ويلزم أيضاً دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع
 السكون على الأجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من (إمكانية طبيعياً) بل هي حالة
 غير ملائمة (أي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مفارقتها لحالة غير ملائمة لها فإن

(قوله فتقطع الحركة عنده) أي يكتسب قطع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة القائمة وهو يستلزم
 إمكان تخلف المعلوم عن العلة القائمة فادفع ما توهم من أنه يجوز أن لا يمتد إليه ، على تقدير وصوله ، أنه
 يستلزم سكون الجسم عند حصوله ، ثم يمكن له مطلوب آخر ولا بد لابطالهم من دليل على أن تجديد المطلوب
 إنما يكون من علة له مشعور

(قوله لأنها ثابتة) إما في نفسها أو باعتبار الأول الذي هو مقتضى ذاتها وهي النسبة إلى حد المسافة
 (قوله هي الطبيعة الخ) ونحوها لم تكن الجسمية مع حالها الغير ملائمة علة لها لأن الآثار المختصة بكل
 جسم لا بد له من علة مختصة

(قوله لأنها ثابتة الخ) هذه العلة حاربه في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لأن الموحود
 المحتج إلى العلة هو الحركة وهي التوسط وهو أمر واحد مستمر من أول المسافة إلى آخرها والتغير
 نسبتها إلى حدود المسافة وإن أراد أن دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها ، أحواله من وسعته وإليه
 وغير ذلك فهو ممنوع لا يدل عليه ضرورة ولا برهان كلف والحركة لا بد لها من مقتضى الثبات فإن كان
 قار الدات صور مطلق هذه لارادة وإن كان غير قارئ الكلام إلى مقتضيه أد كل غير قارئ أنه انت متفرق
 امته إلى مقتضى لامتناع كونه واحداً والسبيل محال فدرم الأنثى في شيء غير قارئ يكون مقتضيه قارئاً من
 (قوله هي الطبيعة مع مفارقتها الخ) اعترض الامام في الجواب بكم إذا جاورتم اقتضاء الطبيعة
 للحركة بشرط روال حالة ملائمة فيبعض مثل ذلك في اقتضاء الجسمية فإن الكافي عيباً عنه ولقائى أن
 يقول هذا الكلام لا يصح استدلال لأن عرصة أن يبين أن تحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذي
 ذكرتم لا يكون تحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع روال حالة ملائمة مع لو كان القرض
 ثابت قوة قائمة بالجسم بحركة بها كان لا مبرك ذكره وليس اعترض ذلك وذلك حبر بأنه لا يلزم من
 عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة سادها إلى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه أنهم إلا أن يقال
 اعترضه أولى خصوصاً وهموم الجسمية ولذا استدأها لا يطرق أوجوب بقى ههنا بحث وهو أنهم

تلك الحالة (تترك طبيعا طلبا للملائم) أما في الابن فكا لجبر المرمى الى فوق وأما في الكيف
فكالماء المسخن فسرأ وأما في الكم فكالدبل ذهبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة ما دامت
باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب
اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا أوصاله الطبيعة اليها انقطعت الحركة
الطبيعية لانقضاء أحد جزئي عنها أعني مقارنة الحالة المير للملائمة هكذا قالوا (و) يشه عليهم
ان يقال (الملائم غاية) مطلوبة (ولا تصور) القاية (الا في الحركة لارادية) اذ لا بد من
الشعور بالمائة حتى يمكن صلبها فلا تكون لحركة الطبيعة التي لا شعور معها طلبا للملائم
واذا لم يكن للطبيعة مطوب بقي ان تكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة
(وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى جهة حينئذ ون من) الجهة (الاخرى) وقد
يجاب بان ثبوت المائة لا يتوقف على الشعور ولارادة وتخصيصه ان الفعل اذا ترتب عليه
أمر ترتبنا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في تقديم الماعل على ذلك الفعل يسمى
غرضنا بالقياس اليه وعلة عائية بالقياس الى الفعل فاعلم العائية هي الحاجة الى الشعور دون
المائة فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لا بد في أن يكون بعض الامكنة ملائمة لبعض الاجسام
فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا
طبيعيا لذلك المكان لا رديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيفيات
والكميات وملائمة بعضها لبعض الاجسام (وبعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة
(قوله ادلايد من الشعور الخ) وأنتم أيها الحكماء لا تشعرون الشعور للطبيعة على ما قرر عندكم من

قسمة الحركة

صرحوا في كثير من مواضع من فروع جميع العوالم المصرية هو العدل المعب لا غير العلة المعماية
للمحركة الصاعدة على هذا هو المعدل وأما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليسب علة معماية ه ولا علة تامة
ان محتمل أن تكون علة مستلزمة لها فليعلم

(قوله ادلايد من الشعور باعية حتى يمكن طلبها) قد يجب بالمرئ ان للعديد شعورا مقتضاة علة
ما في اتيان ان شعوره ضعيف منهم من ثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام ليسب علة وامركة حتى
ذكر انه شوهد بعض الاناث من النحل غمر الى جهة بعض الدكور في حالة كان لريح الى خلاف تلك
الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الأنهر ونحوها في الصعود عن الجدر والجدر وهو
يؤكده الحسن بان للسانات شعور وادراكا كما في الحشرات

الطبيعية (أن العلة للحركة الإرادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعني أن النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الإرادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا أيضاً هي التصور الكلي) الحاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الإرادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وادائها الكلين (بل انما هي) أي علة الحركة الإرادية (تصورات جزئية) يترتب عليها ارادات جزئية (فالمأثري نحو تعداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تبع الإرادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لذلك الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تخفى بها المسافة الى أجزائها الجزئية فالتحرك يحتاج

(قوله تصورات جزئية) وحصول تلك التصورات في الحيز لا يتوقف على وجود تلك الحركات في الخارج حتى يلزم الدور فلا تحيل صوراً لا حدود لها في الخارج عن مآثرهم من أن الصور الحيزية قد تخرج من خارج وقد تخرج من داخل كالحالات المقدمات

(قوله فالتحرك الخ) وما ورد عليه من أن هذه خلاف لوحدها فان حاولنا أن نحرك في مسافة معينة تصورتنا تلك المسافة والحركة على الاحتمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة والحركة واقعة فيه فكلا وحيوانه ان لا يسكر تصور الحركة انصافه لكن دل التردد على ان ذلك التصور والارادة المعينة عنه لا يكفي في صدور حركة معينة واقعة في جزء من المسافة بل لابد من تحيل جزئي لذلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة انه صادر تلك التحيل والارادة الجزئية ممكنة للنفس يدل على ذلك انه لو انقطع التحيل والارادة في أثناء الحركة سقطت الحركة وتغيبل هذا لطالب يطلب من شرح الاشارات والمجيب

(قوله بل هي تصورات جزئية) فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخيص لا يمكن الا لحواس الخمسة وادراك الحواس موقوف على وجود الحواس فان المقدم لا يمس فتصور العلة الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فهو توقف وجوده على العلم به من هذه الجبئية كان دورا فالخلق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاحوال كإيراد صدورهم عن المختار

(قوله فالتحرك يحتاج الخ) قيل هذا مما يكذب به لوحدان عدد الانصاف فان اردنا أن نحرك في مسافة معينة تصورتنا تلك المسافة والحركة فيها على الاحتمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فكلا فالخلق ان الحركة من ابداء الى المنتهى أمر واحد بسيط لا تقام فيها تسلا فيكفي في صدورها تحيل المسافة بأسرها حالاً واداءه الحركة عابها ولا حاجة الى تحيل الحدود

بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يخيّل حداً معيناً وتنبعث عنه ارادة جزئية
متعلقة يقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات
المستتبعية للارادة والحركة فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض
انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واماءة الحركة القسرية فهي القوة التي أحدثها
القاسر في المتحرك (المقصد الخامس) الحركة تقتضي أموراً ستة (الاول ما به) الحركة
(أي سببها الفاعل) فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من سبب فاعلية (الثاني ماله)
الحركة (أي محلها) فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به (الثالث ما فيه) الحركة (أي
المتولة من المقولات) الاربع المتقدمة (الرابع مامته) الحركة (أي المبدأ الخامس ماله)
الحركة (أي المنتهى وذلك) أي انتهاء الحركة ثبوت المبدأ والمنهى بالفعل نعماً يكون
(في الحركة المستقيمة وامافي) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتها (الا بالفرض)
اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة ومنتهاها لا يحسب الفرض كما مر (السادس المقدار
أي الزمان فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) وقضاء الحركة لهذه الامور
الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى أخرى ندرجها (المقصد السادس) قد علمت
انما (ن الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعاقبة بوحدتها) أي بوحدة هذه الامور الستة
لا يغيرها (ضرورة ووحدتها) أي وحدة الحركة (كما قدمر) في مباحث الوحدة (ما
شخصية أو نوعية أو جنسية فقيه) أي في بيان وحدتها (ثلاثة بحاث : أحدها في وحدتها
الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان) المرض (الواحد بالشخص محل
واحد بالشخص) أيضاً (ضرورة انه لا يقوم المرض) الواحد بالشخص (بمحلين ولا بد
يضاً في وحدتها الشخصية (من وحدة ما فيه) الحركة أعني المقولة (اذ الشيء) الواحد (قد
يستحيل وعموماً) في زمان كونه قاطعاً لمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو
وقطع المسافة (حركة) على حدة (ون اتحاد محل) وإنما تعددت الحركة ههنا مع اتحاد

[قوله اذ ليس هناك] لكون الحركة المسكية أولية أبدية عديم

اعروسة عليها وتوجه المقصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة حركية
وان وقع في أثناء الحركة تحولات وارادت لبعض الاجزاء فذلك لاسباب حراء ثابتة واقعة في تلك
الافاق لا احتياج الحركة اليها

(من حيث اختلف ما فيه) الحركة اختلافا جسيما موجبا لاختلاف الحركة بالجنس
كما سيأتي (بل قد يمرض له) أي للشيء الواحد (أنواع) لاستعماله كالنسخ
والتسود والنروح) في الفاكهة مثلا فتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع
وانت اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول ان
تعددت المسافة وما في حكمه بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة
تأخر الحركة في مسافة أخرى قطعا (ويتبع ذلك) أي وحدة ما فيه الحركة (وحدة ما منه
وما اليه اذ لو خالف المبدأ والمنتى لم يكن ما فيه وحدة بالضرورة) فوحدتهما تابعة لوحدة
ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن شرط وحدتهما (ولا يكفي في الوحدة) الشخصية
للكركة (وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجوار اتحادهما بالشخص مع تعدد
الحركة بأن تكون الطرق مختلفة) فيها بين مبدأ معين ومنتى معين (كما يتوجه الجسم نارة
من البياض الى النيرة الى العودية الى السواد و) نارة (منه) أي من البياض (الى الصفرة الى
الحمرة الى النيلة الى السواد و) نارة (منه) الى الحمرة الى العتمة الى السواد (والحركة من البياض
الى السواد المميزين يمكن ان تفرض على هذه لوحده فيكون المبدأ والمنتى واحد مع تعدد
الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما ذكرك الجسم من مبدأ معين الى منتى معين
تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة
ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما ولتأمل ان يقول اذا لم يلاحظ
وحدة زمان لم تكن وحدة ما فيه مستلزما لوحدهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه
فمن حسبا واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة نارة صاعداً ونارة هابطا واما لو حطت وحدة
الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحده ايضا (ولا بد) في وحدة الحركة (من وحدة الزمان
اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه)
فانه لو جوز عادته كذلك لجاز ان يكون الحركة في زمان معين الحركة في زمان آخر
فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان
ومن وحدة ما فيه وايست وحدته لازمة لوحدهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع
المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتى ايضا

وكانت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكي
ولزم وحدة ما فيه كما أثرنا إليه لا أن اعتبار الثلاثة أولى من اعتبار الأربعة والمآل فيها
واحد وهو أنه لا بد في تشخص الحركة من وحدة مورد حصة من تلك السنة لأن
اختلاف واحد منها أي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى (وأما وحدة الحرك فلا
عبارة به) في كون الحركة واحدة شخصية (فإن المتحرك بحركه ما قد يحركه محرك آخر
قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (وحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة
(ولا تميز) في تلك الحركة (بوجب الانثنية) فيها (غير ما يتوهم من استناد بعضها إلى

[قوله واحدة شخصية ح] في الشبهة شرطية وحدة الحركة هو أن لا يكون رمها ومساقتها
مقسمين بالفعل لا أن يكون بحيث لا يشقان بالفعل ولا بالقوة فالحركة الصادرة عن المحركين واحدة بالشخص
وإن كانت ممسمة بالعرض السمة إلى محرك كصفة الحركة العكسية بالنزول والعروب كإلى السرح
الحديد لا تحريده من أن مجموع الحركة الذي بعضها مستند إلى محرك بعضها إلى محرك آخر لا تعدد في
محركه لأن محركها مجموع محركات لا كل واحد منها ومجموع المحركات واحد بالشخص وهم ثلثون من
اعتبار الحركة الواحدة الشخصية لثمة في أوهم باعتبار السمة إلى محرك مجموعاً مركباً من معين
مستند أحدهم إلى محرك ولا آخر إلى محرك آخر قال والمواب في تعارض هذا المذهب أن يقال أن
حجراً واحداً بالشخص قد تحرك بالسر في مسافة معينة من مبدئ معين إلى منتهى معين في زمن معين
لا يختلف حركة هذه من رايه زيد أو عمرو أو غير ذلك وهو معلوم بالضرورة والسر في ذلك أن
الأثر الذي يؤثر لأحد له في تشخص الأثر ولذا انعوا على جوار توارد عتبت مستغنيين عن واحد
بالشخص ابتداء وعن سبب السند انتهى أن اللازم مما ذكر أن لا يكون وحدة الحرك معين بموضوعه
معتبراً في وحدة الحركة لا أن يكون وحدة محرك معين أي معين كالمضرب في وحدتها فندبر

(قوله والحركة الصادرة منها واحدة شخصية) فيه تحت لاه يدعي أن عدد الحركة الواحدة
بالشخص مجموع الحركة إلى بعضها مستند إلى محرك والبعض الآخر مستند إلى محرك آخر وهو ظاهر
من كلامهم فلا شك في أنه لا تعدد في محركه لأن مجموع المحركات لا كل واحد منها، ليكون المحرك
متعددًا ومجموع المحركات واحد بالشخص وكل واحد من المحركات جزء من ذلك محرك الذي هو واحد
بالشخص فلا اشتباه فالمواب في تعارض هذا المذهب أن يقول واحداً بالشخص قد تحرك
بالسر في مسافة معينة من مبدئ معين إلى منتهى معين في زمن معين لا يختلف حركته هذه من رايه زيد أو
عمرو أو غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك أن الاستناد إلى أثر لا يدخل له في تشخص
الأثر ولذا انعوا على حوار توارد عتبت مستغنيين عن معين واحد بالشخص ابتداء عن سبب السند

محرك (والبعض الى) محرك (آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد
 ألا ترى ان الحركة لفلكية مع اتصالها في نفسها يمرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق
 والعروب والمسامات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك ثنائي ان لم يكن له
 أثر لم يكن محركا وان كان له أثر فان كان أثره عين أثر المحرك الاول لزم تحصيل العاقل
 واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الأثر ان أعني الحركتين
 قدما نختار ان الأثرين متباين وذلك لا يبطل لوحدة الشخصية الاتصالية (وثانيها) أي ثاني
 الابحاث (في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في
 الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قود مشخصة له (وهي) أي ما يعتبر
 من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه و) وحدة (ما منه و) وحدة (ما اليه)

(قوله ولا فصل بسبب اختلاف الاسناد) أي لا فصل في الخارج بسبب هذا الاستناد حتى تبطل
 الوحدة الشخصية للحركة فان هذا الشخص وهمي محض يمرض للحركة بالقياس الى محركين
 [قوله ان الأثرين متباين الخ] بمعنى في الحركة بمعنى القطع واعتبار النسبة الى حدود امساة
 بمعنى توسط ولا يستلزم ذلك التعبير الوهمي بتعدد الوهم والحركة في الخارج لان وحدتها الشخصية
 لا تسقط بدون الفعل بالفعل باعتبار امسائه أو باعتبار الزمان فتدبر فانه قد جرى على بعض المتأخرين

(قوله فلما نختار ان الأثرين متباين الخ) يريد كلامه هذا يدل على ان مراده بالحركة الى حكم
 بوحدة الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع ولا تنعكس للحركة بمعنى التوسط فيتعدد
 الأثر باعتبار ان اصناف بعض الامتداد مسند الى محرك ولتعدد الآخر الى محرك آخر و
 اراد بالآخر هنا هو السبب الداعل للحركة لان أحد الاشياء الستة يتعلق بوحدة الحركة هو الداعل
 كما د عليه صريح كلامه في المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع أمر مستحيل التحقق في الاعداد كما
 صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل ولا يحتاج في الداعل كما د عليه تعليقه في المقصد السابق هذا
 لا يحتاج بقوله فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد من علة فاعليه اللهم الا ان يكون مراده هنا
 الحركة بمعنى التوسط ومراده البعض المسند الى محرك بعض سبب الحركة الى حدود نسبة فان قلت
 اختلاف السبب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد قرر عندهم وصرح به الشرح في حواشي
 معرفات شرح لمصالح ان تأثير الداعل في عس الوجود ولا دخل له في لزوم الوجود قلب لو سم قولهم
 وجوده مطابق لاختلاف السبب لا لاختلاف الغصوص التي هي اشكال أثره اليه في المقصد الثاني من
 هذا الفصل فيرجع اليه على ان الكلام في تعدد علة الحركة ولا تعدد لداعل نفس الحركة على ما
 الفرض والحق ان المقام محل الكلام

فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالتنوع كانت الحركة واحدة بالتنوع واذا تنوعت كانت
 حركة متنوعة (اذلو اختلاف ما فيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات
 الواقعة في تلك الانواع المختلفة (نوعان من الحركة) وان اتحد ما منه وما اليه اما في الكيف
 فمثل أن يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القنمة الى السواد
 واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى البيلة الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا
 مختلف بالتنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالتنوع وما في الاين فمثل أن يتحرك
 الجسم من مبدأ الى منتهى معين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير
 والمستقيم مختلفان بالمهية لا بالعوارض فذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت
 الحركة مختلفة بالتنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلفاها بالتنوع لاختلاف
 ما فيه منضمما الى اختلافهما كان اولي (كالتسود والتسخن) فانهما مختلفان بالمهية لاختلاف
 الامور الثلاثة فيهما (وكذلك ما منه وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالتنوع اختلف ماهية الحركة
 (وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة) في الحركة الابنية (وكالتسخن والتبرد) في الحركة
 الكيفية فان الحركتين في كل واحدة من هذين المثالين مختلفتان بالمهية لاختلاف المبدأ
 والمنتهى فيهما بالتنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني طاهر
 فان السخونة مخالفة بالمهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين
 انما هو باعتبار ان عرض لأحدهما الفوقية والآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافهما في

(قوله كانت الحركة الخ) لا يعني ان عدد البيان لا يمتنع عددها من ان العارض له تمثيل لانواع
 الحركة الخاصة بواسطة اختلاف ما فيه كالثلث لآتي والتقرير الذي ذكره الشارح انه لادلالة في المتن عليه
 [قوله الى اختلافهما كان اولي] بيان ان الاختلاف النوعي فيها يختلف فيه الامور الثلاثة اولي والحق نسبو
 من حقيقتهم القوم غاية التكلف ان يقال المراد كالتسود عدد اختلاف طرفه كما مر في كلام الشارح وكذا التسخن
 عدد اختلاف طرفه فهما مثالان لنوع التصاد لصدق حد انتصاين عيهم ما يكون موصوف بواحد منهما
 معناه للموصوف بالآخر بواسطة هذا العارض

(قوله ود كانت الحركة مختلفة بالتنوع الخ) مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح الانصاف
 واصلاح كلام المصنف قال قوله كالتسود والتسخن لا يصح مثالا لما ذكره أولا لان سياق كلامه فيها اذا
 اتحد المبدأ والمنتهى واختلف ما فيه والكل مختلف ههنا والاوضح أن يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل
 وان كان المفهوم هذا

الماهية لثانها وان لم يختلفا بالماهية لكنها اختلفا بالبدئية والنتهائية وهما متقابلان تقابل
التصاد وهذا التعديركاف في خلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث الشرقية (ولا عبرة) في
الوحدة النوعية للحركة (بوحدة الحرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد
من الاثر (ولما سر) من أن تعدد الحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدداً في الحركة بحسب
الشخص (و لا يوجب) اختلاف الحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص في الحركة) (فالنوع
أولي) بأن لا يوجب ذلك الاختلاف لان ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص
بالضرورة من دون عكس كل (فحركة الحجر الى العلو قدراً) (حركة) (البار الى طبعها) لا
يختلف بالنوع من حيث هو كذلك أي من حيث استقادهما الى محركين غنامين بالنوع أعني
الفاصل والطبيعة بين هاتان الحركتان متفقتان في الماهية (ولا) عبرة أيضاً (بوحدة ماله)

(قوله وهذا قدر كاف) أي كون موصوف كل واحد منهما بحالة لا آخر كاف لاختلاف الحركة
في المسألة الواجب في تصد الحركتان ان يكون متناه ومتناه محلاً للنوع الأخرى وو بالعرض كما
سيجي في بحث التصاد

[قوله كذا في المباحث الشرقية] تدل على الوحدة للامثلة في انه غير مرضي عندهم للماضي من ان هذا
الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والنتهى متفقة في كل حركة مستقيمة لخلاف حركة أخرى في المبدأ
والنتهى مع اتحادها مع انه لا تصاد بينهما والانصاف بدئية والنتهى فكيف يكون موجهاً للتصاد
وسيجي في تنقيته

(قوله من هاتان الحركتان) أشير الى أن الحقيقة تمليكية وليست بتقييدية حتى يستفاد منها اختلافهما
بالتنوع من حيثية أخرى

(قوله لكنها اختلفا بالبدئية والنتهائية الخ) فان قلت لا جاز في كل حركة من مبدأ الى منتهى
والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد مر حوايل الاختلاف بادية ليس الا في الصاعدة والهبطية قلت
ما كان مبدأ الصعود وهبوط ومنتهاها حقيقتين لا يتبدلان أساساً فلا يصير العلو سميلاً وبالعكس
بجملات سائر الحركات اعتر ذلك وهو لا يمكن اعتر الصاعدة هاسنة وبالعكس بخلاف الحركة يئنة ويسرة
ويشير الشرح في شبه المصعد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واعلم أن قياس العربية كما نقل من
الشارح استنبط كالصاعدة وما المصطوي فقد قيل من الاعلاط المشهورة كما نرى

(قوله من هاتان الحركتان متفقتان) فائدة هذا الكلام دفع توهم شأ من قوله لا يختلف بالنوع من
حيث هو كذلك لانه يتبادر منه رجوع النقي الى قبل الحقيقة مع نبوت أصل الاختلاف النوعي باعتبار
آخر لصرح بان ليس المراد ذلك

الحركة (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع المحال) وان كان تمدد المحل مطلقا بوجوب تمدد المحال بحسب الشخص (فساد الانسان) سواد (لهما نوع واحد) وكذا حركتهما اذا لم يختلف ما فيه وما به وما الى ذلك لان ضافة الحركة بل المرض مطلقا في الموضوع أمر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المروضات موجبا لاختلافهما (ولا يوحدة زمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقته) فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية (ان قدر نوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدار لها (و اختلاف الموارض) بالنوع (لا يوجب النوع) في المروضات كما ان نوع المروضات لا يوجب نوع عوارضها (ثالثا) الوحدة (الجنسية وما يعتبر فيها) من الوحدات (بعض ما يعتبر في) الوحدة (النوعية) لان النوع هو الجنس مع قيود متنوعة له (وثالثا هو) وحدة (ما فيه) معطى بالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة (فالحركات الابنية كلها متعددة في جنس العالي وكذا) (قوله وذلك لان اضافة الحركة اليه) من قبله فكذا اضافتها الى ما فيه وما به وما الى امر خارج عن ماهيتها فكيف يوجب اختلافها ماهية قال . كانت الحركة خروج . من من ادوة الى العمل تدريجيا كان ما فيه وما به وما فيه مقوم بينهما لاختلافها بوجوب حلال ما بينهما بخلاف المحرك والتمتع فانها تحتاج اليهما في الوجود في الشيء في الحركة يختلف نوعيتها لاختلاف الامور التي تقوم ما بينهما وما هي فيه وأيضاً ما به وما الى فاداً اختلف نوع من هذه اختلف الحركة في النوع (قوله فهو عارض للحركة ومقدار لها) أي بقدر الحركة بها فيمال حركة راحة أو ساعتين فلا يرد ما قيل ان الحركة التي اعتبر في اختلافها ارمان غير حركة ارمان مقدرة لها فانها حركة الملك الاعظم (قوله فالحركة الواقعة في كل جنس الح) سواء قلنا ان الحركة انصافه للحركات هل ان تكون الحركات مقولة برأها أو تكون داخلية في حدي المقولات أو تكون الحركة في كل مقولة عين لك المقولات فان الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف مقولات واقعة فيه

(قوله فهو عارض للحركة) قيل هذا صعب فان هذا التصديق بالرمان غير متفق للحركة الى جعل ارمان عارضاً لها ، هي حركة الملك الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلا حصة في حور ساطعها بحقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن أن يوجب من مجموع الرمان يتعد به حركة الملك الاعظم وما أحرار الرمان فقد يتقدر بها سائر الحركات أيضاً كما أشار اليه الشرح في بحث الرمان ولهذا ينقسم الرمان بحسب انقسام الحركة مطلقاً كما سيأتي وهذا التعدير هو المراد بالمعروف من هذا

(قوله والحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة والحركات الابنية الح) لاحده أن المقول ان يوحده الجنسية للحركة يسوق على وحدة ما فيه حسبها يتم . حيث عدم جنسية مطلقاً للحركة تحتها اما

الحركات الكيفية والكمية (ويترتب) أجناس الحركات (بحسب ترتب الاجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في البصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان تنهي الى الحركات النوعية المنسبة الى الحركات الشخصية (المقصد السابع) الحركات منها (ما هي غير متضادة ومنها) ما هي متضادة وقد علمت (في مباحث التقابل) ان لاتضاد الا بين الانواع (العميقة) الداحية تحت جنس أخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستعماله (ولمو غير متضادة) لانها أجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد (وان امتنع اجتماعها حتما) من الاحيان (فلا ماهياتها) أي ليس متناعها من الاجتماع في ذلك العين مستنداً الى ماهياتها بل في أسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس (وإنما التضاد بين المتجانسة) المشاركة في الجنس الاخير (منها) أي من الحركات (ففي الاستعماله كالنسود والابيض) فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومشاركان في الموضوع وبنيهما من خلاف ماهو أكثر مما بين أحدهما وبين

(قوله متحدة في الجنس العالي) أراد بالعالى ما لا يكون فوقه جنس لانه هو المشهور حتى يرد انه إنما ينتسب للاتحاد في الجنس العالي اذا كانت تحت الجنس اخص ومقتضى الجملة ان تحت انواعاً من على الخط المستقيم واستدريجاً زمان متناهية كما أشار اليه الشارح سابقاً وبه الشرح في الشفاء كلام طويلاً وكذلك الحركات الواقعة على غير ما تعرض له ارجح لبيان الاحساس الداحية تحت الابن

ان يكون مقولتها على الاربع الاشكال التي لا تعني شيئاً بل تحقق معنى شاملاً أو يشكك فيكون اتفاق حركتها بلاقسام لادائياً والاول يصل بذهن ماهر في الوجود والثاني ذهب اليه كثرون متمسكين بان الحركة كان شيء وجودي شيء من شئ ذلك وجود مقول التشكيك ورد بان الكمى طبيعي لا كايه لان المقول التشكيك مفهوم الوجود لا فرد ذهب آخرون الى انه متواطىء اذ لا يصور كون بعض الحركة أولى أو ثمة أو أشد في كونه حركة من لو أمكن في الالوان في الوجود فيكون التشكيك عائداً الى الوجود لا يقال بركات الحركة جنساً لانهما لاداء المقولات على العسر لانها لا محالة يكون جنساً عابياً لانه لا يتم ذلك لجوار ان يكون من مقوله أن يفعل مثلاً هذا ثم ان في الحركة الالوانية اعتبار الاجناس المنسوبة الى العالي وهو الحركة في الابن عبر طاهر فليتأمل

(قوله وان امتنع اجتماعها حتما فلا ماهياتها) كالوقوف في النمو فان لحسم حينئذ في تحركه في الكيف أو الوضع ولم يتحرك في النمو لا يكون لاجل التضاد

التصفر والتحمروغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتصاد الا ذلك (وفي الكم كالتنمو والذبول والتخلخل والتكاثف) فان لكل واحد من النمو والذبول حداً محدوداً في الطبع توجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذا الحل في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حداً لا يتجاوزه (وفي الفلة كالصاعدة والهابطة) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه أشار اجمالاً بقوله (اذ لها) أي للحركة في هذه المقولات الثلاث (في كل طرف حد محدود توجهه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والابيض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدى النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين الوجودين أيضاً غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما استعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها (المقصد الثامن) تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان (بالاشبهة) وان التحداهما فيه

(قوله من ان الحركة المستديرة) سواء كانت وضعية أو بديهية فهو استدلال بالحكم العام على

الخاص فلا مصادرة

[قوله تضاد الحركات الخ] أي ضد كل حركة مع أخرى ليس لاحل تضاد ما فيه فقط لا يوجد في التصور بدون تضاد ما فيه وكذا الحال في التغير والحركة بل تضاد كل حركة مع أخرى لاحل ما فيه وما فيه وأما كونه في بعض المواد لاحل مامه وما اليه وفي بعض التصورات أخرى مجرد احتمال عقل لا يصير المقصود بسم و تحقق التضاد في مادة ما بدون تضاد ما فيه وما اليه بصر فما أورده صاحب التحريد من انه يجوز تعديل الواحد النوعي بمائل متعددة فيحذر ان يكون التضاد في بعض الصور لتضاد ما فيه وما اليه وفي بعض التضاد فيه أو الحركة أو التغير ثم يردان لو كان المقصود الاستدلال بالاشبهة التضاد لاحل الامور المذكورة في بعض صور على سبيل ما في جميع الصور لاجل تضاد ما فيه وما اليه بل المقصود بيان الواقع وتحقيقه ان كل صورة يتحقق التضاد بين الحركات لا يكون بدون تضاد مامه وما اليه سواء كان معه تضاد آخر أو لا

(قوله من ان الحركة المستديرة لا تضاد لهما) بيان ما الذي هو عبارة عن الاليدون قد هـ نفس

المدعى وكيف يكون بيان ما الذي هو عبارة عن الدليل قلب توصيف الحركة مستديرة اشهر بالدليل فلا استدلال هي التي بسببها لم يجر في الوصفية تضاد كما سيظهر

(قوله فان الصاعدة والهابطة ضدان وان التحداهما فيه) اعرض عليه انه يجوز ان يكون معنواً واحد

على متعددة يتحقق هذا المعنواً فيحقق كل واحد منها فتحقق المعنواً في صورة بدون مدعى عدم عديته لا يدل على المدعى وهو عدم عديته مطلقاً لجوار تحقيقه في تلك الصورة بعلة أخرى وهذا طهر ما في تعديله

هاتان الحركتان وكذلك الحركة من اسود الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق أعني وحدة ما فيه (ولا لتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين عن طبيعة وحدة فان الهواء اذا حصل في جبر الارض صعد عنه طبعاً واذا حصل في جبر الار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والمهبطية تضاد مع وحدة الصرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في المنخص ولم يذكر في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث لشرقية ان احد بن يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض أكثر من البعد بين صعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط وكيف كونا متضادين ولما يلزم بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء وتحت النار ورد عليه أنه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الابدية الابدين الصاعدة لو صعد الى المحيط والمهبطية الواصلة الى المركز فلا تكون حركة المعبر

(قوله وان فرض وحدة الطريق) ان يكون الطريق من البياض الى السواد ومن السواد الى البياض اعميه الطريق من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد والحق في المتوسعات بينهما كما ان مسافة في السواد كذا في السماء

(قوله تنهيان الى طرف واحد) فلا يكون بينهما التضاد بحسب المنهى ولا بد في تضاد الحركتين كل من المبدأ والمنتهى

(قوله فلا يكون حركة المحرك الخ) فيه ركعتا الحركتين موجودتان في نقطة المركز والمحيط وان يتحقق اوصاف فيهما غاية الخلاف من حيث التوجه بخلاف صعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط

اشياء تضاد حركات تضاد في تعالين اشياء تضاد تضاد الحركتين من الخلق والحواشي قد قرر من قو عدمه ان المصدر المضاف من صيغ العموم فهي جميع تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه نفس هذا بطريق تدليل على عدمه وان قال اشياء هذا لا يحل الكلي لا يستلزم أن يكون جميع تضاد الحركات بحسب صفة وما اليه قال لم يدع أحد هذا لاستلزامه ان الامر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فيشأن

(قوله عن طبيعة واحدة) فان الطبيعة هي المادة تدعبلية للحركة والحالة العبر الثلاثة ليست جزء من المادة الداعية وهذا لم يذكرها هي وان كانت جزءاً من المادة الداعية

قسراً الى فوق وحركته طبعاً الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد الحركتين (القسريتين) كالمساعدة ولما باطلة الصادرين عن قاصر واحد (ولا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسراً الى فوق وطبعاً الى تحت متضادتان) مع ان المتحرك واحد (ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه) أي في الزمان (اذ لا تنوع) فيه بل الارصة كلها متساوية في الماهية (ولا يمكن توارده) أي توارد لزمان (على موضوع) واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع لواحد (ولكونه) عطف على قوله فانه كأنه قيل ولا تضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه (عارضاً) للحركة (وتضاد الموارض لا يوجب تضاد المروضات) فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضياً لتضاد الحركات (ولا للحصول) أي ليس تضاد الحركات للحصول (في الاطراف) التي هي مبادئ الحركات ونهاياتها (لانه) أي الحصول في الاطراف (ممدوم عند) وجود (الحركة) فانه الحصول في المبدأ يحصل قبلها) ويمدوم عندها (و) الحصول في المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموحدة تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من

(قوله بين الحركات الموحدة تضاد) أي حال وجود بل تعدى نقطتها وابعادها فيه تحت لان الحركات حال الوصول الى انتهى موجودة في زمنها متصفة بتضاد في تلك الحال ثم سها غير موصوفة بالتضاد في تمام المسافة لعدم وجودها تمام فالمسافات ان تضاد عدم تضادها لاجل الحصول في الاطراف فانه لا تعاقب للحركات بذلك الحصول فكيف تعدى تضادها

(قوله مع انهم صرحوا بخلافه) أي صرحوا بالتضاد الحقيقي وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد طبعاً والا فيجوز أن يحمل على التضاد المشهورى ولا منافاة وقد ساء عن الزد بان تضاد الحركة لتضادها فاته وما اليه ليس من حيث الحصول فيها اذ لا حركة حيث من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتها العلوية والسفلية متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه بخلاف سائر الجهات فتأمل

(قوله لان حركة الحجر الخ) لان المتحرك جسم ولا تضاد فيه بدت اذ لا موضوع له وهو اعتبار التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع ثنتين الحركتين كحركة الحمار والرد من الدار وانما الى العود (قوله ولا يمكن توارده) لانه اما على سبيل التعاقب أو على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضى زمان ولا يتصور لزمان زمان

الاطراف واليها أعني (بحسب مامنه و) ما (اليه) جميعا (من حيث هما كذلك) أي من حيث
 أنهما متضادان أعني أن يكون مبدءا لأحدى الحركتين ضدّا لمبدء الأخرى ومنها ما ضدّها لمتنها
 وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدئين فقط فإن الحركة من السواد إلى الحمرة لا تضاد
 الحركة من البياض إلى الحمرة ولا التضاد بين المنتهين فقط فإن الحركة من الحمرة البياض
 لا تضاد لحركة من الحمرة إلى السواد وذلك لانتهاء غاية الخلاف وإنما اعتبر قيد الحيثية ، فلا بد
 من اعتباره (فإنهما) أي مامنه وما (اليه) في الحركتين (قد يخضعان بالذات) والماهية (مع
 تضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة من لاول إلى الثاني تضاد لحركة من الثاني إلى
 الاول لان مبدئيهما متضادان بالذات وكذلك منتهيهما (أو دونه) أي دون التضاد (كالسواد
 والحمرة) فإنهما متخالفان بالماهية فلا تضاد لمدى لتباعد في الغاية فلا تضاد أيضا بين الحركة
 من أحدهما إلى الآخر وعكسها (أو بالعرض) أي بختلفان بالذات بل باعتبار عارض مع
 التضاد بحسبه أيضا (كالمركز والمحيط لانهما جريان) أي نقطتان (من جسم بسيط عرض
 لأحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه) وباعتبار هذين العارضين

(قوله أعني بحسب مامنه الخ) ليس التضاد لاحد من التوجه من الاطراف واليها من حيث أنها
 أطراف ونهايات لعدد ليس ذلك مما لا يتعلق بالحركة بل لاجل ان تلك الاطراف ماهية الحركة
 وما اليه ولا كونها مامنه كيف تعق لما من من حيث أنهم متضادان مثلا بعد اذ كرر واجتهد ليست من
 حيث كونها طرفين لعدد أو من حيث كون أحدهما غاية البعد عن الآخر وحيث للتضاد الصاعدة
 والهابطة اد لا يتعلق بالحركة بها بهذا الاعتبار بل من حيث كونها مامنه قوله كذا في طرف مستقر وقع
 حالا أي التوجه من الاطراف واليها من حيث التوجه في السدين فقول الشارح من حيث أنهم
 متضادان بيان لمحصل للمعنى

(قوله من جسم بسيط) أي بمقدورها جسم بسيط لا أنهم جريان مامنه كما يبادر من عبارة
 (قوله واعتبار هذين العارضين الخ) فإن قيل قد ذكرنا أن تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض
 فكيف أوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق بالحركة تضاد الحركة مع ان هذا أعمد قلنا مرادهم ان
 ذلك بمجرد وعي اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض وأما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب تضاد في حد السدين
 على المعروض أو ما يتعلق به فلا اعتماد وهنا قد يصدق تضاد الطرفين حد السدين على الحركتين أعني
 الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح

صارا متضادين (مع تساويهما في الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والمهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يتمتع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواضحتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والمهابطة فعليك بالتأمل (وقد لا يختلفان أصلا) أي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاهما لا بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار أحدهما مبدأ) لحركة (ولا آخر منتهى) لها فاذا فرض حركة أخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدئين ولا بين المنتهين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومي المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما سننبه عليه فبين ذاتيهما

(قوله وصار تضادهما بالعرض سببا للتح) ولا استبعاد في كون التضاد بين الشئيين بالعرض موجبا لتضاد بين الشئيين بالذات اذ لا يجوز ان يكون العرض سببا داخل في جوهر هذين الشئيين فان الجسم الطار والجسم البادئ متضادان بغيرهما وفعلاهما وهو الاستعداد والتبريد الصادر ان منهما يتصاعدا بالذات وكذلك الحال في الحركة فانها تنقسم بالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافة لان حقيقتها معارضة وقصد حقيقة الحركة يتضمن ابتداء ومنتهى اما بالاعمال او بالقوة المرسية من الفعل وان كان المبدئية والمنتهى عارضين للاطراف كذا يستفاد من الشفاء

(قوله وكذا حال الحركتين الخ) كالحركة الواقعة من اليمين الى اليسار وبالعكس فانها متضادتان لتضاد مبدئيهما ومنتهيهما فان طفتان واركانت متدئين لهما عاية الخلاف تعد الاعتبار فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهما بينهما عاية خلاف بحيث لا يمكن ان يصير احدهما الاخرى بخلاف الحركة من اليمين الى اليسار فانها قصد حركة من اليسار الى اليمين باعتبار تدب اليمين الى اليسار

(قوله بين مفهومي ابتداء وانتهى الخ) فان في اشتباه في بين الحركة اتي من طرف قوس الى طرف قوس آخر والتي بالعكس والقوس واحد يعني لا يكون متضادة ان لم يكن ابتداء ومنتهى صديق لاجل المبدئية والمنتهى من لاجل انهما مبدأ ومنتهى حركة ولا كيف ما اتفق لاجل انهما مبدأ ومنتهى حركة لعدم لا يكون مبدأها هو نصيب منها في استمراره حتى تصبح التعداد بين المبدأ والمنتهى من جهة اليأس الى ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ منتهى ولا ينتهي عند فذلك هو الذي لا يجمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان اللتين على القوس الواحدة لا تضاد لان الحركة على تلك القوس لا تعرض

وقوله ولا بحسب عارض لازم [يشعر بان التضاد في القسم الثاني الذي هو سبب اختلاف ابدا ومنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والمهابطة وقوله قلت لاشت الخ يشعر بان عدم تحرر العارض الذي يكون سببا لتضاد المبدأ والمنتهى يكفي في تضاد الحركة ولو كان معارضا لهما الا ان يتي كلامه على ان هذا العارض موجود الا لارما بالاستقراء

تضاد بحسب المعارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في المساعدة والمباينة
فان لا شك ان ثبوت هذين المعارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد
هذين المعارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على

لها من حيث الحركة قوسية ان يكون مبدئها غير منها معبرة دانية بل يعرض لذلك لقطع العرض
ووقوف ينطق ونو لا ذلك لمصلحة التوجه المستمر الى مبدأ بعينه وهي حركة واحدة متصلة لا رجوع
فيها انتهى وبعدم من كلامه ان موحد لعدد الحركتين مستديرين على واحد والمستقيمين في مفاة
واحدة فان حصول المدة وانتهى فيها بحسب العرض والاضيق بخلاف المساعدة وطاقة فان تدوير المدة
فيها دانية لا يعمل الاستمرار فيها المدة انتهى ولا انتهى مبدئاً

(قوله متأخر عن الخ) فانه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدئاً لها والآخر منتهى له

(قوله فلا يكون تضاد هذين المعارضين الى اخره) لان التأخر لا يكون علة للتقدم ولكن
الكلام في تقدم التضاد على هذين المعارضين لان الحركة انما توصف بالتضاد بعد وجودها انما هو حال
الوصول الى الطرف وهو حال الانصاف بالمدية والنسبة وهذا المعنى ما في الشرح الجديد للتحديد من
ان ثبوت هذين المعارضين بذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذلك تضادهما ولا استبعاد في ان يكون
أحد الوصفين للتأخرين علة للآخر

[قوله بخلاف القرب الخ] هذا مختلف في الشبهة من ان الحركات المتضادة هي التي تقابل أطرافها
وانما يتصور على وجه واحد ان يكون أطرافها يتقابلان بالتضاد الحقيقي في ذاتها مثل السواد والابيض
والثاني ان لا يقابل أطرافها في ذاتها ومقابلتها بل لا مخرج وهذا يتصور من وجهين احدهما بالقياس
الى الحركة والنسبة بالقياس الى أمور خارجة عن الحركة مثله ان طرفي الماسة المتصلة بين السماء والارض
هم نقطتان أو مكان وطبع النقطتين والمكان لا يصاد ولا يتقابل تقابل السواد والابيض بل يتقابل لا مخرج
وذلك الاسر اما غير متعلق بالنسبة الى الحركة واما متعلق بها اما الخارج عن النسبة الى الحركة
فان يكون أحد الطرفين في غاية القرب والطرف الثاني في غاية البعد فيكون طرفاً مندرجاً ان كان على
آخر لزمه ان كان معاً وما انتصاف بالنسبة الى الحركة فمثل ان يكون أحد الطرفين صرحاً له مبدئاً
الحركة الواحدة والآخر عرساً له منتهى فانه صريح في ان تضاد المساعدة والطاقة باعتبار كون ما منه

[قوله قبل لا شك الخ] قبل عليه كان ثبوت هذين المعارضين بذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين
فكذلك تضادهما أيضاً متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في أن يكون أحد الوصفين للتأخرين علة للآخر
وحوايه ان ثبوت مجموع المعارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين ربما لان وصف النهائية
ناتجته ان يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المادية ثبت للمدة قبل الانقطاع وأما التضاد
فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما أشار اليه في تحقيق ان ليس تضاد الحركات باعتبار
الحصول في الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يقف عليه التأخر للمتقدم فتأمل

وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) أي اتصاف
 أحدهما بكونه مبدءاً والآخر بكونه منتهى (قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة)
 فإن لها مبدءاً متصفا بالمبدئية بالفعل ولها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الاتصاف
 بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فإن أي جزء فرضت على الجسم المتحرك
 بالاستدارة كالفلك (مبدءاً للدور ومنتهى له باعتبارين) إذ الحركة عن كل جزء هي بمنى
 الحركة إلى ذلك الجزء فلا مبدءاً ولا منتهى للمستديرة إلا بمجرد الفرض (ولا تمتاز فيه)
 أي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الآن بما يفرض من موازاة أو فرض
 أو غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجى وليس من
 شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدءاً من وجه ومنتهى
 من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة إذ لا وجود للنقطة بالفعل إلا بسبب القطع
 وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتعقق المستديرة كون النقطة بالعودة القريبة وههنا بحث
 وهو أن الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدءها وكذا منتهىها وضعا مخصوصا كما
 أن مبدء الحركة الكيفية ومنتهىها كيف محصور فإذا فرض أن جسما كان ساكنا ثم
 تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدءاً لها وإذا فرض سكونها ثانيا
 كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان ممثلاً للوضع الأول أو
 مخالفاً له فقد ثبت للمستديرة مبدءاً ومنتهى بالفعل كالمستقيمة ثم إذ فرض أن المستديرة
 أزلية أبدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدءاً ولا منتهى
 بالفعل كما نبهناك عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الأبعاد
 وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائماً من مبدءاً ومنتهى بالفعل ثم إذا فرض
 أن جسماً تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدءها ومنتهىها واحداً بالذات مختلفاً

(عبد الحكيم)

ومال به فيها مصادراً ومخالفاً للآخر في المبدئية والمنتهية لا باعتبار أنه في غاية القرب أو في غاية البعد فإنه
 لا يتعلق لمذهب الاعتنايين بالحركة فضلاً عن أن يكون موجباً للتعدد
 [قوله وههنا بحث الخ] مقصود لفرضه إذ فرض اتداد مستديرة من نفسه كما يفرض الدور
 بعينه كان المبدء والمنتهى بمجرد الفرض لأن الحركة الوضعية مبدءاً ومنتهى انقطاعه حتى يرد ما ذكره الشارح

بالاعتبار الا ان هذه حركة ابيه في الاصطلاح مستديرة بحسب اللمعة ﴿ تنبيه ﴾ المبدأ
والمنتهى (أى هذان المفهومان العارضان لاذاتهما) (اذا نسب أحدهما الى الآخر فاذاتهما
تقابل التضاد) لا السلب ولايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف للماسند كره
(واذا نسبنا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه)
أى بين ماله المبدأ والمنتهى (تقابل التضايف) فان المبدأ مبدأ لدى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ
للمبدأ وكذا حال المنتهى وذى المنتهى (وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ
لامنتهى له وبالعكس) لجواز أن يفرض حركة لها بداية بلا نهاية ونهاية بلا بداية فلا
تكافؤ بينهما في التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف (فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ
لحركة (ومنه) لها أيضاً (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما في موضوع
واحد (قلت هما) أعنى مفهومي المبدأ والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضا أوليا حتى
يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة فى الاجسام (ولا يكون
طرف) واحد (مبدأ ومنتهى) لحركة واحدة (لا بالعرض وفي زمانين) اذ لا يتصور فى
حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهى طرفا واحداً واما المستديرة فان مبدأها
ومنتهىها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تنصف بهاتين الصفتين فى آن واحد فهى وان
كانت واحدة بالذات لانها اثنتان فى الاعتبار وذلك كاف لها فى كونها بداية للحركة ونهاية
لها وانما وسم الفصل بالنسبة لانه لأن التأمل فى مفهومي المبدأ والمنتهى وما نسبنا اليه كاف
للتصديق بما ذكر فيه ﴿ فرع ﴾ على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ

(قوله اذا نسب أحدهما الى الآخر) بالقياس الى الحركة المستقيمة يشير اليه قوله فى سببى انه
لا يتصور فى حركة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهى طرفا واحداً وقد مر مقولا فى الشفاء انه لم
يكُن احد بين المبدأ والمنتهى لاحل للمدىة والتشبيه الخ

(قوله قد يكون جسم واحد) ان يكون مبدأ حركة ومنتهىها فى جسم واحد كذا فى الشفاء
(قوله فأتى الخ) خلاصته ان الاحداد لا تجتمع فى موضعها القريب والجسم ليس قريباً للمبدأ
والمنتهى بل موضوعه الطرف كما ان السواد والابيض يجتمعان فى جسم ولا يجتمعان فى الموضوع القريب

(قوله كان متضايفين له) صهر العبارة ان يقول متضايفين له لان وضع فاعل لصفة الفعل فى افعال
متعلقاً بغيره مع ان الغير قد مثل ذلك ووضع فاعل لسينته الى اشتراك فيه من غير قصد الى تعلق له

والمتنهي (قالوا) الحركة (المستقيمة لاتضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك بسبب
 تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها والمة على خط هو
 (وترلقى غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضداً للمستديرة لكانت للمستقيمة الواحدة
 بالشخص اعداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهم من متنتهى المستقيمة
 الى مبدئها وذلك باطل (اذ ضد الواحد واحد) كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوس
 يفرض ضداً لذلك الخط فهناك قوس أخرى أعظم نحدبا من الاولى فتكون هذه بالضدية
 أولى فليس شئ من تلك القس ضداً للمستقيم فلا يكون المستقيم ضداً لشيء منها لا يقال
 طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة
 للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة الخردة انما الموجود في الخارج ما هو

(قوله لا اعداد الحركة المستديرة) أي القوة أي المذهب وأما المستديرة الاصطلاحية أي اوضاعها
 اعداد صرفت له لا مبدءاً ولا منتهى بالعدد وبعد الدرس يكون المبدأ والمنتهى متحدداً فلا يوصف بالاعداد أصلاً
 (قوله نسب الخ) ما يكون مبدءاً احدي الحركتين منتهى الآخر وبالعكس لتعقّب الخلاف بينهما كما
 في الصاعدة والهابطة بخلاف ما اذا كان منتهى واحد منها متمايزاً فانهما كانا متعددين بدون الخلاف
 (قوله وذلك باطل الخ) أي اعداد بينهما يمكن كونهما ضداً ومنهى لحركات كثيرة مستديرة ومستقيمة
 مع انه لاتضاد بينهما

[قوله وأما كل قوس] قيل القوس الذي يمرض على محدب الدائري الاعلى لا يمكن فرض ما هو أعظم
 منها فتكون الحركة عليها ضداً للحركة على وترها والجواب انه يمكن فرض ما هو أعظم منها من بعض
 الدائري الاعلى أعظم مما هو عليه كما مر في محدب الحركة لا بد أن يكون احدي القطعتين في جهة اعداد
 من الاخرى لان كلا منهما غاية العدد على الآخر بناء على حوار كون قطر الدائري الاعلى أعظم مما عليه
 [قوله فتكون هي من حيث طبيعتها الخ] فلا يبرم أن يكون لشيء واحد اعداد كثيرة ولا أن يكون
 ما هو أكثر نحدبا أولى بالضدية

[قوله للاستدارة الخردة] أي مستديرة من حيث هو إذ صرفت من شرط الكل في اعداداً ومنتهى

[قوله وأما كل قوس يمرض ح] فيه بحث لان القوس الذي يوترها المستقيم اعداد كور من المقسمة
 التي هي على محدب الدائري الاعلى أعظم مما يمكن أن يوجد في الخارج من القس اعداد كورة فهي في جهة
 الخلاف فهي بالمضادة أولى من غيرها

[قوله لا يقال طبيعة الاستدارة الخ] هذا يرد على الوجهين والجواب له وشي غير صواب لكن
 هذا الجواب يدل على ان لاتضاد الا بين الاشخاص واشتهور بانصرح به فيما بينهم تحققة بين الانواع
 الاخيرة المدرجة تحت حس قريب الا أن يحمل كلامهم على تحققة فيما بين افراد الانواع الاخيرة

مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة أولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول
لاستدارة المحرقة في الخارج امتنع معاقبتها للمسيح في الموضوع فلا يكون ضداه (ولا)
تضاد (المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذي ذكرني التضاد بين المستقيمة والمستديرة
(فإن) التضاد بين الحركات لتضاد مبادئها وعيائها ولو كان بين المستديرات تضاد لكان
المستديرة واحدة تضاد غير متناهية متخالفة بالتوحد وذلك لأن طرفي مستديرة واحدة
قد يكونان طرفين لدور (أي لشيء) (غير مشابهة) فإنه يجوز اشتراك شيء غير متشابهة في
طرفين ولو كانت المستديرة ضدًا للمستديرة لكانت مستديرة واحدة تضاد بلا نهاية هي
المستديرات الموحدة من منهي تلك المستديرة إلى مبدئها وهو باطل (وما الحركة إلى
التوالي و) والحركة (إلى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (تفعل مثل فعل
الآخرى ولكن في النصفين) من المسافة (على البادل) فإن المنحدر من السرطان إلى
الجدي على التوالي يكون مسافته الأسد والسبلة والمبرن والمقرب والقوس والمنحدر من
السرطان إلى الجدي لا على التوالي مسافته لجوز والنور والجل والحوت والدلو وقد فعل
كل منهما في الانحدار مثل فعل الآخر أعني الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة
إلى الجدي لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال المنحدر من الجدي إلى السرطان
فإنه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسمًا بسيطًا متشابهًا لأجزاء كان النصفان
متساويين في المناهضة وكذلك لأطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منها سببًا
إحدهما ليسد المستقيمة ومنه، وكل ما هو عرض صدا كان مدور أكثر فمدور أولى به فلا يكون شيء
سببًا أولى

[قوله وامتنع الخ] وحده آخر لعدم كون المستديرة من حيث طبيعتها صدا للمستقيمة أدلًا في
الصديق من تعاقبهما على موضوع واحد ومع مستديرة موحدة أعني موضوع المستقيمة
[قوله لا طرفي مستديرة الخ] هذا الدليل أحسن من المدعى لأنه لا يجري في المستديرة الواقعة على
قوس معين من مدور ومنهي معين والحركة الواقعة عليها بالعكس مع أنه لا تضاد بينهما كما عرفت منقولاً
من الشفاء

[قوله وما الحركة إلى التوالي الخ] دفع ما يتردى من كون هاتين الحركتين متضادتين

[قوله وكذلك الأطراف والنهايات متساوية فيها] من قس لأطراف متحدة في انحدار المذكور
لأمتساوية قلت الحكم بالتساوي مبني على المقابلة الاعترافية

لنضاد الحركات المستديرة فلا تكون متصادمة قال المصنف (ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) بمعنى ان ما ذكره انما يدل على ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلين متعديتين في المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك أنه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنعرج من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدئين والمنتهين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والمهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنعرجة من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها والىها وذا كرر في المذهب ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معيين وجوديين يتمتع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات أيضاً مضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه اموراً موجودة بالفعل متصادمة فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين والمستديرات **المقصود**

[قوله ولا يخفى الخ] مقصود ذلك ان الحركتين المذكورتين ليس بينهما عيب الخلاف اذ يعمل كل منهما بفعل الآخر وتحدد فائتها واتما ههنا الخلاف باعتبار فرض صده كلتيهما ومنها عيب لاخرى وذلك مغايرة اعتباره لا يوجب تضاد الحركتين كما مر منقولاً من الشفاء

[قوله وان كانا معروضين] قد عرفت ان تعبير المبدأ والمنتهى بالعرض لا يصح التضاد بينهما ولا بد في تضاد الحركات من تضادها بالذات او باعتبار عارض لازم كإلى الصاعدة وط نقطة

[قوله وكرر في المذهب الخ] فيه بحث لان الكلام في التضاد الحقيقي اعتبر فيه عيب الخلاف وانه انما يكون في الحركات ذات تصادفها والمنتهى والبراع في به من يتحقق ذلك من الحركة استقيمتها والمستديرات أولاً فالنزاع معنوي

[قوله اموراً موجودة الخ] هذا اعتبر تمام الدور ولا وجود ط بالفعل واذا عثر العكس فلا تضاد بينهما

[قوله للتضاد بين المبدئين والمنتهين] أي باعتبار استديته ومنتية وان كان دناهما من جنس ساهية [قوله فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات] فيه بحث لا ذما منه وما اليه في المستديرة المذكورة فيما تقدم موحودين متضادان باعتبار العارض كإلى مستقيمة اللهم الا أن يراد بالمستديرة الحركة الوسعية على ما هو اصطلاح الس حينئذ يكون الدليل قاصراً عن المدعى وان جعل منشأ سب التضاد بين الحركتين المذكورتين انشاء التضاد بين المبدأ والمنتهى باعتبار عارض لازم لم

التاسع (الحركة ليست كما بالذات) فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض وبعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة أنواع من الانقسام : الاول بحسب المسافة لانطباقهما) فان الحركة الابنية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتهاء الجزء الذي لا يتجزى فتقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها) الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها (فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) لانقسام (الذي بحسب المسافة) قد يختلفان كالسرعة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادها في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد أن يختلف زمانها والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادها في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في الساعة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه (اذا تحرك) الجسم (تحركت) أجزاءه المعروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة أيضاً انقساماً فرضياً كعجلها (فاذا عرض له) أي للجسم (انفصال) خارجي (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لعجلها في الانقسام الفرضي والفعل الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه في هذين الانقسامين وقد نبهت على أن الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الابنية وأما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد وأما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك أن

(قوله انما يتصور في الحركة الابنية) بناء على أن الابن لكونه عبارة عن الحصول في مكان يستدعي مسافة بخلاف الحركة في المقولات لأحرقاتها لا تقتضي الا وجود المقولة التي تقع فيها الحركة وأما انما لدى يسطق هذه الحركة عليه فلا

يبرم منه انهاء التصاد بين حركة بالاستعانة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التصاد بين المبدأ والمنتهى في هذه الصورة نادر ضرر لازم كما هو وان جعل منشأ انتهاء التصاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تصاد بين المستقيمتين أيضاً وسياق كلامي يدل على قوله بالتصاد بينهما فليتأمل (قوله انما يتصور في الحركة الابنية) تخصيص الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الابنية على حسب القاهر المنسدر من كلمة المسافة والافلو أريد بمسافة ما فيه الحركة يجري الانقسام بحسبها في الانقسام الاربعه

أجزاء الجسم اما متصلة أو متماسة وعلى التقديرين فهي إما أن لا تفارق أمكنتها أصلاً أو تفارق أجزاء من أمكنتها هي أجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة أمكنتها بالكلية فلا تكون متحركة (المقصد العاشر) ما يوصف بالحركة إما أن تكون الحركة (حاصلة) فيه بالحقيقة (أي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عرضها لشيء آخر (أولاً) بل تكون الحركة حاصلة في شيء آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشيء (والثاني) يقال له (أنه متحرك بالعرض) ونسعى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال السكاكبي في هذا المثال نظر لأن الحركة هي الانتقال من مكان إلى آخر مع التوجه وراكب متقل كذلك فيكون متحركاً بالذات اللهم إلا أن يعتبر الانتقال من مكان إلى آخر مقابراً للاول بجميع أجزائه بحيث يكون ركب متحركاً بالعرض لأن الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في ركب بل انما يوصف به تبعاً للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلاً للحركة كالذرة المتحركة بحركة حافة وقد لا يكون كالصور ولا عرض الحالة

(قوله اما متصلة) أي في الاحسام البسيطة أو متماسة أي في الاحسام المركبة

(قوله فهي إما أن لا تفارق أمكنتها أصلاً) أي على تقدير كونها متماسة

[قوله فلا يكون متحركه] بمعنى الخروج عن المكان بالكلية وان كانت متحركة بمعنى الخروج عن بعض أمكنته
[قوله اذ لا توجه في ركب] ان أريد به توجه بين لكل إلى جهة وقصد به فهو متحقق في الركب وان أريد به معنى التعريف فليس يتحقق فيه والظاهر هو الثاني لأن يقال ان كل بدو أن يكون مبدء التغير في الممكن ليست بحركة

(قوله فلا يكون متحركه) هذا يشعر بان الجوهر الطاهر غير متحرك اذا حده المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مسأحة الأكوأ ان الجوهر متفق على حركة الجوهر الصادرة وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من مسأحة كلامه

(قوله وقد لا يكون كالصور) أي كالصور النوعية كما در عليه كلامه في حاشية التجرید حيث قال لا بد أن المعروف الحقيقي للحركة الایة ووسعية هو الجوهر المثالي للمكان انصف بوضع أهم الصورة الجسمية التي هي جوهر منه في الجهات الثلاث فطلق الجسم بمعنى الصورة هو النفس في ذاته للحركة انصف حقيقة بالتحركية وأما الطولي والصورة النوعية لا عرض الحالة فيها فهي متحركة بها من الحركتين تبعاً وبالعرض والمعروف الحقيقي للحركة الكدية والكيفية هو الطولي التي هي محل للمقارن والكيميات قالة لها فهي منصبة بهاتين الحركتين أصالة ومدة وتجاوزها ينصف به على سبيل التبعية وبالعرض

في الاجسام المنقلة واما مالا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعاً لحركة البدن (ولاول) يقال انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه (اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية أو) يكون مبدأ الحركة (فيه امامع الشعور) أي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية أولا) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النفس) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والمهبطية) أي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النفس كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية (أو) جعل الحركة الطبيعية هي (التي على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان أيضاً ومنهم من قسم الحركة الى عرسية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة للحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة أي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة

[قوله في الاجسام المنقلة] أي من مكان الى مكان ومن وضع الى وضع أو من كيف الى كيف أو من كم الى كم فان الموصوف بها ثلاث هو الجسم وليس الموصوف ثلاث بالحركة السكبية هو المهيولي لانه محل التقدير قايه ايها كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الحسية أولاً وبالذات كما حقق في محله [قوله اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره] هذا على ما هو المشهور من ان مبدأ الحركة القسرية هو التفسير وأما على التامع بيقين فمبدأ الحركة اما ان تكون مستعدة من خارج ولا يمكن أن يقال معنى كونه مبدأ الحركة السكبية هو المهيولي لانه محل التقدير قايه ايها كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الحسية أولاً وبالذات كما حقق في محله

(قوله أو ان يكون مبدأ الحركة فيه) هذا على ما هو المشهور من ان مبدأ الحركة فيه مستعدة منه تلك الحركة كالانسان المناقطة من المتوسطات لان مبدأ الحركة في الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة

(قوله اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره الخ) فان قيل فلي رأي من جعل الامكانيات كلها مستعدة الى الله تعالى هل يثنى على هذا التسميم ثم تكون الحركات كلها قسرية قلنا لا يثنى ان يراد بالحركة ما حرت اعادة بمخلق الحركة معه كما يصح عنه وصمم بعض الحركات بكونه اختياريا (قوله ومنهم من قسم الخ) ساء عن ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا تكون حركة النفس بها

[قوله على نهج واحد] لا يختلف بالاخذ والترك والسرعة والبطء بالصير الى المبدأ

أما أن تكون بارادة وهي الحركة الفلكية أولا بارادة وهي الطبيعية والمركبة أما أن يكون مصدرها القوة الحيوانية أولا والثانية الحركة البالية والاولى أما أن تكون مع شعورها وهي الحركة الارادية الحيوانية أولا مع شعورها وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض (المقصود العادي عشر الحركة) إذا فاست إلى حركة آخر فهي (أما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية) لمسافة أخرى (في زمان أقل من زمانها ويلزمها) أي الحركة السريعة (أن تقطع الاكثر) أي المسافة التي مقدارها أكثر (في) زمان (المساوي) يعني أنه إذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة أقل وإذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة أكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما وأما قطعها لمسافة أطول في زمان قصير خاصة قاصرة (وأما بطيئة وهي التي بالمعكس

[قوله إذا فاست إلخ] إشارة إلى أن الحركة في بعضها لا تنصف بسرعة والبعض

[قوله خاصة قاصرة إلخ] قيل فيه بحث لأن قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة ويدرم قطعها في زمان أقصر مسافة أكثر لأن الزيادة على أصل مسافة البطيئة إلى قطعها السريعة فصل سرعتها قالة للقسمة والالزم الجرم وقطعها في زمان أقصر ولطواب أنه إذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة كانت هذه السرعة التي اعتبر في مسافة كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بالاشبه

(قوله فهي اما سريعة واما بطيئة) فإن قلب ههنا قسم آخر وهي المساوية فلم لم يتعرض لقلت لأن هذا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساواة صفة للمقدار أولا وبلات (قوله خاصة قاصرة) لأن السرعة التي تقطع المسافة البالية في زمان أقصر لا يسدق عليها هذه الخاصة وفيه بحث لأن قطع السرعة في زمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة ويدرم قطعها في زمان أقصر مسافة أكثر لأن الزيادة على أصل مسافة البطيئة التي قطعها السرعة فصل سرعتها قالة للقسمة ولأنه والالزم الجرم وقطع بعضها في زمان أقصر فإن قلب بعض الزيادة لا تغري خارجا قلب بعد مساوهم اشتداد لزوم الجرم حيث إذا فرست تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة في الزمان المساوي أقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الأقل في زمان مساوي خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة في زمان مساوي مسافة أكثر خاصة شاملة للسريعة أيضا كما لا يخفى اللهم إلا أن يقال تلك المقدار من المسافة لا يقطعها الا بطيئة لا يصرح أنها حتى تكون هي أسرع بالنسبة إليه ففرصها تمام مسافة السرعة فرض لا يمكن مطابقتها للواقع وقد يجب عن البحث بأن سرعا إذا قطع في حركتين من الزمان غير متساويين خارجا مسافة على قطع في ذلك الزمان مسافة أقصر فبمعنى أنها نصف مسافة السرعة فالزمان القصير ههنا هو الجرم الواحد فقط والسرع يقطع فيه مسافة مساوية فقط وأب حيزان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلائم أصول الفلاسفة كما مر به الإشارة من الشارح في بحث الخلاء

فقط طمع المساوي من المسافة (في زمان لا أكثر أو) تقطع (الأقل) من المسافة (في الزمان
 (المساوي) وربما قطعت مسافة أقل في زمان لا أكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) أي
 ليس كل بطء (اختلال السكيات) بين الحركات (والألم يحس بحركة الفرس) وإن فرضت
 سريعة جداً (واللازم بطلانه ظاهر بين الملازمة أن البطء لو لم يكن لا اختلال السكيات)
 فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكيات المتخللة) في
 القلة والكثرة (فاذا عد فرس أشد عدو) كما إذا قدر أنه عدو من أول اليوم إلى منتصفه
 خمسين فرسخاً (كان حركته) هذه (أطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة) لأنها اطلمت
 في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به
 (ويكون) حينئذ (زيادة سكياته) أي سكيات الفرس (على حركانه كزيادة حركة المحدد
 على حركانه) لأن عدد سكياته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وإنه) أي زيادة
 حركة المحدد على حركانه (لألف مرة) فتكون زيادة سكياته على حركانه أيضاً ألف
 ألف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكيات الكثيرة) مثل هذه الكثيرة
 العاصرة لتلك القليلة فوجب أن لا يحس بهذه الحركة أصلاً وهو باطل وطما لانا نحس
 بحركاته ولا نحس بشيء من سكياته (واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبينة على تلازم الحركتين
 المتخالفتين بالسرعة والبطء وهي ستة (كما سننهي التوبة إليه) أي إلى ذكرها (تدل على
 بطلان هذا) يعني كون البطء منحصراً في تحال السكيات فيجوز أن يستعمل بها هما
 (وبالحالة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء وفرع من فروعه
 يدور معه صحة وبطلانه) أي من تلك الدلائل الستة (أما إذا غررنا خشية في الأرض
 فإذا كانت الشمس في أفقها الشرق ومع الظل في الجانب الغربي) طويلاً (ولا يزال يتساءل)

(قوله بنسبة غير قليلة) أي ستة لا يمكن توسيعه لأنه لا فرع خاصة لوهم تلك النسبة

(قوله لانا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكياته) وقد بحثنا أن السكون عند عدو فلا نحس به
 والحركة وحودية فلذا نحس بها وفيه بطلان قدس أن السكون محسوس بالنسبة بالحركة قد يدرك الحس
 عمي زيد واقطعته وليس أهد منه أن يدرك حينئذ كون الفرس الذي يعدو أشد عدواً في الزمان المتناول
 في مكان واحد

(قوله مبنى على بحث الجزء) من أثبت الجزء قد نصحت ومن شاء قال بطلانه

الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكذا ارتفع) أي اذا ارتفع (الشمس) مقداراً (ان وقف الظل) ولم ينقص أصلاً (جاز) ذلك (في الثاني والثالث فيجوز) حينئذ (أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزاً) كلما تحركت الشمس جزاً يمكن أن يكون هذان الجران متساويين في المقدار ولا أن يكون جزء الظل أكبر بل وجب أن يكون أصغر وحينئذ (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانخفاض (فن) من الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل أبداً بلا تخطئ سكون (فتثبت ان السرعة والبطء لا تتحول سكناً ويمكن) المضايقة في قولهم لو جاز ان تحرك الشمس جزاً والظل بحاله لجاز في الشكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك (أي تمام الدورة مع بقاء الظل على حاله) جائز عندنا (لان جميع الموجودات مسندة اليه تعالى ابتداءً وبلا وجوب ولا إيجاب) (والعادة هي الفاضية بدمها) أي عدم هذه الحالة أعني بقاء الظل على حاله مع تمام الدورة (من غير استعماله) فيها (عندنا وهي) أي حركة الشمس والظل (تستدلي الماعل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل أصلاً الا ان

(قوله اذا ارتفع الخ) إشارة الى تركب غير وقع في موقعه لانه لا يرتب الحوادث عليه والحوا

بخلاف كلمة اذا

(قوله لان جميع الموجودات الخ) فيه أحد ما لا يمتنع وهو بلا وجوب ولا يجب وترد ما معنى وهو قيد ابتداء

من غير توقف على شيء فان حوار الاحكام بين الحركتين متى عليه

(قوله والعادة هي الفاضية الخ) بيان منشأ توهم الاستحالة فانه متى من حريين العادة بدون حركتين

مع الاحري ونفق كلام بين والشرح اعادة ما سبق لاحاطة اليه في انعدام الحواص الا انه تركه كذلك

التمس به ويرول عنه لا سيما انوهمي الثاني من حريين العادة

(قوله أي اذا ارتفع) فسر سور الكعبة أي كما رده الاصحاب وهي دلالة يستدرك قوله حار دلائل

في الثاني والثالث ادواتي على حدهم لدخول الوقوف في الثاني والثالث في العرض المذكور

(قوله وان تحرك الظل الخ) شبه الحركة والسكون الى احد مداري لهما من حواص الاصحاب

والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق

(قوله ويمكن المضايقة الخ) أي المضايقة في طلال الثاني لاف الملازمة كما توهمه العبارة فانه دامضايقة

في الدليل الشرطي يتامه

عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمهم باستعماله ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة
 (ومنه) أي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قوطم عنه الحركة
 مستمرة من أول المسافة إلى آخرها فكذا الحركة) يعني أنهم استدلوا على بطلان تخلل
 السككات في الحركة بأن عنه حركة الحجير مثلاً فسرية كانت أو طبيعية مستمرة الوجود
 من أول المسافة إلى آخرها والهواء قابل للانحراق بلا تفاوت فوجب أن تستمر تلك الحركة
 من غير أن يتخللها توقف وسكون في بعض الأحيان مع كونها إبطاً من الحركة الفلكية بلا
 شبهة ثبت البطء بلا تخلل السككات والجواب أن تلك الحركة عندنا مستندة
 إلى الفاعل المختار لا إلى أماسر أو الطبيعة مجازاً بل بحرك الحجير في حيز ويسكنه في
 آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون (تنبيه: الاختلاف بالسرعة والبطء ليس
 اختلافاً بالنوع من الحركة لو حدة سرعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة بالنسبة (إلى أخرى)
 مع أن ماهيتهما وحدة لا اختلاف فيها (ولأنهما) أي السرعة والبطء (قابلان للاشتداد
 والتفصيص) ومن المسافة لو حدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء فلا
 يكونان فصلين للحركات لأن المصول لا تقبل الاشتداد والتفصيص (المقصود الثاني عشر)
 قال الحكماء عنه البطء إما في (حركات) الطبيعة فمأنة (مخروق) الذي في المسافة (فكلاً)
 كان قوامه غلط كان شدة مماثلة للطبيعة وأقوى في انقضاء بطء الحركة (كالماء مع
 الهواء) فنزول الحجير إلى الأرض في الماء إبطاً من نزوله إليها في الهواء (وإما في) الحركات
 (الفسرية والارادية فمأنة لطيفة) ما وحدها (و) ذلك أنه (كل كان الجسم أكبر)
 مقداراً (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (أكبر) وأعظم (كان) ذلك الجسم بطيئته
 (أشد مماثلة) للفاصل والمحرك بالارادة وقوى في انقضاء البطء (وان اتحد المخروق)

(حسن جلي)

(قوله لأن المصول لا تقبل الاشتداد والتفصيص) من المشهور من أن الداني لا يكون مشككاً وإن
 لم يقم عليه البرهان كما مر من الإشارة إليه في بحث الوجود
 (قوله فمأنة الطبيعة) وقد يكون السبب في التمدد من الارادة كما في رمي الحجير وتحريك اليد
 برفق ولهذا قد يحرك المحرك بالارادة حتماً في الهواء نارة بمريق السرعة ونارة بطريق البطء فان علة
 البطء هي لا محالة ذكره المصنف والشارح فعليه ما ذكرناه وهو الارادة

والقاسر والحرك الارادي ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير أبداً من حركة لصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد (أو) بممانعة لطبيعة (مع ممانعة مخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكذلك شخص السائر فيهما بإرادته (وورثا عاوق أحدهما أكثر والأخر أقل فتعادلا) يعني أن معاوقة طبيعة الجسم لا أكبر أكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض أن معاوقة مخروق الاصغر أكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة فيجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتبادل الجسمين في المعاوقة المركبة وتساوي في الحركة مثل أن يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة طواه بمقدار لزيادة التي في طبيعة الاكبر (والقصد الثالث عشر) ذهب بعض الحكماء (كارسطو واتباعه) والجاني من المئزلة الى أن بين حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة

(قوله كالسهم المرمى) مثل ممانعة مخروق فقط وليس ممانعة الطبيعة و مخروق معا كما هو واعتبر ان ليس فيه ممانعة الصاعدة لا عند المتحرك والحرك في مثل قاسر من الممانعتين يحصل من جمع الممانعتين (قوله بين كل حركتين مستقيمتين) أي الاتيين سواء كانت على الخط المستقيم أو مائلين والتحصين بالاثنتين سواء على ان اتعاق الخطان انما هو فيها كما يجب عليه دليله وفي هذا الحكماء والحكماء هم كما سبق اليه الدليل في الشبهة وهو يصح الحركتان للثلاث تعرض لكل واحد منهما نوعاً من المعاوقة والحركة فيكون لاحدهما عتبة وللآخرى مبدأ كمنطقة هي طرف مسافة وكيفية هي نهاية حركة ومقدار وعبر ذلك فان قوما حوروا هذا لاجل قولهم حوروا

(قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكذلك شخص السائر فيهما بإرادته) في هذين المثالين تعرض لان انشادر من عندته انحد سهم المرمى فيهما لممانعة الماء فيهما حيث بدأت الطبيعة مع ممانعة مخروق من عندته وحده والمثال المصحح سهم أكثر رمي في الماء وصغر رمي في الهواء فان الاول أصغر من الثاني وعنته بعد الطبيعة مع ممانعة مخروق من قوت مراد التدرج ان في حركة السهم المرمى تارة في الماء لا على صوت انركر انصافاً في رمي في الخلاء على صوته وكذا القياس في ارمي في الهواء وعندها اسط ممانعة مخروق وطبيعة وأما في ارمي في الخلاء على صوت انركر فليس في ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده أن عتبة أنائية رمي في الماء فاما في ارمي في الخلاء هو ممانعة الامرين حتى يرد ما ذكرتم قوت بعد تسليم احتمال الصادرة فذا الوجه بكلام الحكماء ففرص ارمي في الخلاء باطل وأيضاً يلغو فرض رهيما بقوة واحدة

(قوله الى ان بين كل حركتين مستقيمتين سكون) قد اشر الى أن في قصد الثالث من هذا الفصل الى ان هذا الحكم عندهم لا يختص بالحركات الاينية كما يشعر وصف الحركة ههنا باستقيمة لم يعم غيرها وبهذا أبطل اصناف وقوع الحركة في مقوطة أن بعدد كاسر هـ

سكوناً) فالجبر اذا صعد قسراً ثم رجع فلا بد أن يسكن فيما بينهما (و) محمول ما ذكره
 (أن كل حركة مستقيمة تنتهي) البتة (الى سكون) وذلك (لأنها لا تذهب) على الاستقامة
 (في غير النهاية) فان الابداء متناهية فاما أن تقطع وهو طاهر وترجع على سمنها أو
 تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتكون
 لاولى متقطعة (ومنهم غيرهم) كالأطالون من الحكماء وكثير المتكلمين من المنزلة
 (وأما المشتون فكل من الفريقين في إثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنهي آني)
 اذ لو كان زمانياً ففي النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو
 زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصله في النصف الثاني
 ويمود المحذور والاطهر أن يقال الحد الذي هو منهي المسافة الممتدة لا يكون مقسماً في
 ذلك الامتداد والا لم يكن يتممه حده فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانياً لكان ذلك الحد
 مقسماً لتعلق الوصول به شيئاً فشيئاً ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه
 العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الوجودية يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا
 هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) أي هو أيضاً موجود في ذلك الآن مع حدوثه
 في آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنهي أيضاً (آني) كالوصول

[قوله وعصرون ما ذكره الخ] لا يخفى أن هذه الكتابة بحمل من ثبوت هذه المسئلة مع صم مشقة
 تسمى الاعداد من التأويل بل يقال ان المقصود بما ذكره ثبوت هذه الكتابة بصم تسمى الاعداد ليتبين
 تلك الكتابة أي أن الاعداد والحركة الحافظة للزمان ليست آتية
 [قوله والاطهر أن يثبت الخ] لان السابق يرد عليه أن الوصول اذ فرض زمانياً يكون حاصله في
 مجموع النصين لأي كل واحد منهما فالترديد لا معنى له فلا بد من التعرض بعد انقضاء الحد الذي اليه
 الوصول حتى لا يكون الوصول في مجموع النصين وبعد التعرض لذلك لا حاجة الى التردد المذكور

[قوله وكثير المتكلمين من المنزلة] سياق كلامه يدل على ان أهل المنزلة أيضاً من الذين وكل
 منهم لعدم تمام دليل الآيات عندهم لالان لم دليل على الذي بخلاف المنزلة فان لهم دليل على ذلك
 كما بينا ولما قيد بها أكثر المتكلمين بكونه من المنزلة
 [قوله والاطهر أن يقال الخ] وأما ما ذكره أولاً فيرد عليه ان أردت الوصول التام احترازاً الثاني
 ومبني أن الوصول في الزمان الثاني له في مجموعه وان أردت الوصول النقص وأعم احترازاً لاول ومنعنا
 ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه

(فكذلك الميل الموجب له - في) أي حادث في آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تشالي الآتات) وتركب الزمان منها (وأنه باطل) إذ يلزم حينئذ تركب الحركة من أجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة أيضاً منها (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا إلى المنهى ولا عنه (هو سكون) أي زمان سكون (والجواب أن الوصول في آن هو طرف حركة) متوجه نحو المنهى (والرجوع في آن هو طرف حركة)

[قوله والرجوع مع] لأنه عبارة عن رفع الوصول ورفع لاين وفيه ما فيه

[قوله فيلزم تركب المسافة] وتخصيصه في حواشي الشارح على شرح حكمة العين

[قوله فهو سكون] وعلة السكون اكونه عديمياً بكمية سماه عليه الحركة إذ علة امتزاج تشالي الآتين

وما قيل إن علة ابطال القسري فانه كما قد قوة التحريك إلى حد معين أعاد قوة السكون وفيه بحث لأن ابطال الذي هو المددعة أو ممدداً كيف يكون علة للسكون

[قوم لزم تشالي الآتات] أحاط به الكافي عما حاصه ان لزم تشالي الآتات في الخارج مجموع وانما

يلزم فيه ان لو كان الآن موحوداً في الخارج وهو مجموع ورومه في اذهن مسلم اسكن استحالته بمجموعة

انه المستعجب تشالي الآتات في الخارج وردده الشرح به اذا تشالي آتات في اذهن فمرض ان حسمها قد

قد تحرك فيها عن مسافة فيلزم تقدم الحركة إلى حزين لا يقسمان أصلاً وكذا انقسم المسافة اليهما

فاما ان يكون الحرك في المسافة بالفعل فيلزم الحركة معن واما بالقوة فيلزم الحركة بالقوة فكأن تركب

الامر المتضمن الاحراء بمشعة لا تقسم في الخارج مجموع فكذا تركب منها في اذهن لا يقبل اذا لم

يكن الآن موحوداً في الخارج لا يكون مجموع لاين موحوداً فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه الا انهم

ما ذكرتم لا تقبل اذا فرضت في لاين يكون ذلك لمجموع زمانا والزم من سوء كان موجوداً أو موحوداً

بحوز وقوع الحركة فيه قطعاً

(قوله فيلزم تركب المسافة أيضاً منها) وأما ان تحقق الآن ولم يتن فلا يزم هذا المحذور لأن

لأن طرف الزمان وهو عرض قائم به غير حال فيه حلول السرين واسطوق عن المسافة هو المحل فلا

يلزم من المسافة عديم محذور وهذا كان سبب الالتماع لاستلزام تجزئه وكو الخطة متلفاً عن التقط يستلزمه

(قوله فهو سكون) قاروا وهذا السكون اس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة إلى الحالة

اللامعة لها وهذا السكون لا يلائمها لأنه في الخير القريب من الميل القسري كما قد قوة التحريك إلى الحد

البعين كذلك قد قوة التمسك في ذلك الحد ثم الطبيعة شرط السكون في ذلك الحد تحدث بعد ذلك ميلا

ومدافعه إلى جهة ليس فيحدث الحركة إليه قال ابولي العلامه شمس الله ودين محمد بن مابر

شاه البخاري الاشبه ان هذا السكون قسري والقسر امتناع تشالي الآتات إذ الضرورات الطبيعية مشد

سرورة الخلاء وغيره كثيرا ما تقتضي أمورا استيعدها العقل

منصرفه عنه (فلم لا يجوز أن يكون) آن واحد (حداً مشتركاً بينهما) أي بين الحركتين
 بل بين زمانيهما فإن الطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركاً بين شيئين كالنقطة الواحدة
 المشتركة بين خطين بخلاف الجزء (ولذلك قال) (وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم) ذلك
 الجزء (فأنتم لا تقولون به) حتى يمنع اشتراكه بين زمانى الحركتين (قولكم آن
 الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم) بينهما تغاير (لكن) لا بالذات بل (باعتبار كونه منتهى
 لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع) واعلم أن الحجة المشهورة للمعتدين
 من الحكماء هي أن المتحرك إلى المنتهى إنما يصل إليه في آن وإذا تحرك عنه بعد كونه أصلاً
 إليه فلا محالة يصير مفارقاً ومبائناً له في آن أيضاً ولا يمكن اتحاد الآتين والا كان وصلاً إلى
 المنتهى ومبائناً له معاً فوجب تغايرهما لذات واستحال تاليهما بلانحلال زمان بينهما لاستلزامه
 القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكوت اذ لا حركة هناك لآلى ذلك الحد ولا عنه وأبطلها ابن
 سينا بأن المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهاك آبان أن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة
 وأن يصدق فيه على المتحرك أنه مفارق مبين لذلك الحد لذى هو المنتهى فإن عنوا بأن المباينة
 طرف زمان المباينة نختار أن ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بأن يكون حداً مشتركاً بين زمان
 الحركتين فإن طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة أصلاً وإن عنوا به آناً
 يصدق فيه على المتحرك أنه راجع مابن نختار أنه مفارق لآن الوصول وإن بين الآتين زماناً
 لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فإن كل آن يفرض
 في زمان ومع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع

[قوله و"نظام الخ] ونقص من هذه الحجة بعينها حارياً في الحدود المروسة في المسافة التي تقطعها
 حركة واحدة حركة الرجوع أو سببها

(قوله يكون منه وبين الخ) بناء على أن الحركة ليس له أول حدوث اذ لا يوجد الا في زمان
 والامتداد زمان اذ هي مقنونة لايزال يمكن الحسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضى تقدماً وتأخراً زمانياً

(قوله وأبطلها ابن سينا الخ) قبله ويرد عليه أيضاً أنه يدرم على هذا تحمل السكيات في كل حركة
 مستقيمة سيما إذا كانت على أحجام مسعودة بل يدرم تحمل السكيات في حركات مستديرة العكسية باعتبار
 وصول إلى الحدود التي في المسافة ويزول عنها مع أنه لا يكون في العكيات

ثم نه أقام الحجة على وجوب نخل السكون بأن اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بأن اجتماعهما في آن واحد محال إذ يستحيل أن يجتمع في جسم الاتصال إلى حد والنسبة عنه فوجب أن يكون كل منهما في آن معاً لأن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر حجة التي وردها ابن سينا وجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميادين أو تجويز تنالي لآئين أو جمع بقاء الميل الموصل فإنه ملة ممددة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلوم مثلها أو يمنع حدوث الميل في آن بل هو زمني كالحركة (وقال لطبي لاشك ان الاعتماد المختل في الحجرة يوجب الاعتماد (اللازم) اذ الحوادث أقوى من الباقي (فيصدد) الاعتماد المختل في الحجرة ويضاهي

(قوله فوجب أن يكون كل منهما في آن) فيه بحث لأن لو وجب لحركة معرقه لا يمكن أن يكون آتياً ولا لازم وقوع الحركة في آن وإن أراد ببقاء طائها تحصل بعده فلا تخلف فلا سلم أن اجتماعه مع الميل الوصول استلزم احتمالات للاتصال والنسبة في زمان هو طرف هذا الدليل غير أنه كالحجة المشهورة وخذ ائيل في الاستدلال فيما عبيد لدفع الشبهة من حيث آتية الميل وامتناع اجتماع ائيلين في آن واحد والتعقيب أن العلة الوصول إلى الحشد وليس من موجوده حال الاتصال من كان يوجد موصلاً زماناً فقد صح السكون وإن كان لا يوجد إلا آتياً فادانحرك فلا بد للحركة آتية من عنه موجودة وهو ائيل إذ لا يمكن لئيل الأول وهو حاضر فذلك لئيل الثاني يوجد في آن أدله أول حدوثه وهيولى ذلك الأول موجوده اذ ليس وجوده متعللاً بزمان كالحركة حق لا يكون له أول حدوث والآ الذي فيه آخر وجود ائيل الأول ليس عين الأول الذي فيه أول وجوده بل الثاني لأن الثاني لا يكون في حقيقته بموجب الحصول وما يوجد الحصول معاً ليكون طامعه تختصي أن تكون فيه اقتضاء فيه فاعمل وأن لا يكون اقتضاء فاعمل من أن آخر ائيل الأول غير أول الميل الثاني فمعاً يكون هذا خلاصة ما أشبهه بعمدية من الطرية ولا ينبغي له لاسحة في هذا البيان لي أشبه آتية الوصول وهو ائيل معاً أنه لا توجد إلا في آن وإن اجتماع ائيلين محال وإن المعنى أراد أعني العلة الموحدة لا يمكن أن تكون معاً وأنه لا يمكن أن يكون زمانياً بمعنى أن يكون وجوده متعللاً بزمان وإن كان زمانياً بمعنى أن يوجد في آن فاندفع جميع الاجوبة فخذ ما أعطينا وكن من الشاكرين

(قوله ثم نه أقام الحجة) وقد بيناه على من قبل الذي هو علة الحركة كما به عنه الوصول إلى حد كذلك هو عنه الروال عن ذلك الحد شرطين فليس هناك مبالا متعديان وإن حيز من حد لجواب لا يفي كثير مع لتوجه الاستدلال حيث يدعى بالنصر في آتية حدوث الشرطين مع يرد مع آتية حدوث شرط كما يرد مع آتية حدوث لئيل فقام

(قوله فالصواب أن يمنع اجتماع اجتماع ائيلين) من هو وقع كما في الحجر ارمي إلى فوق فإن فيه مبالا طبيعية إلى تحت ومبالا قسريا إلى فوق وأيضاً الدليل المذكور على تعدير تمامه لا يفتنى في حركة ائيلكم وكيف فإن الحركة التي فيها معنى عن ذلك ائيل كدات كره لا يهري في شرحه

بما كانت الهواء الخروق (متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المحتلب فينزل) الحجر (ولا شك ان غلبته) على المحتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما فلا يغلب) المألوب (من المغلوبية الى الغالبية دفعة) من غير تحال تعادل (وعند التعادل يجب السكون والالزام التجميع بلا مرجع) اذ لو لم يسكن لكان متحركا مما لا يعتمد اللازم او بلا اعتماد المحتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبني ليس قابلا لتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما صرح في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات (واما المذكرون) لتحال السكون بين المستقيمتين فكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صبح وحبوب السكون بينهما (فاذا) فرض انه (صمد الخردة وهبط الجبل وتلاقيا) في الجواب بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردة راجعة وحيث (وجب وقوف الخردة) لثوسط السكون بين حركتيهما الصاعدة والمهبطية (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل) بين الاجسام (واللازم ضروري البطلان) اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يتوقف في الجواب بمصادمة الخردة (وقد يجاب

(قوله وعند التعادل يجب السكون) وهو كون ان في مكان اثنان لان اعتماد المحتلب حال غلبت حدث له كونا في مكان حصل فيه تعدد لاعتمادين فهو في ذلك المكان كونان لعدم الترجيح بلا مرجع فاقبل لو سلم التعادل فهو حاصل في اثنان او اصول فلا يكون زمان سكون بين حركتين ليس شي (قوله فلا شك انه تنزل الحجر الخ) يمكن ان يقال ان الخردة بعد التلاقع ترجع بحركة عرسية فانها ملاصقة بالحسن ينزل الحجر متعاقبة اثنان والسكون انما يجرى بين حركتين فبين كما برشد اليه الدليل

(قوله لامتناع التداخل) فيه انه يجوز تعدد الخردة في الحين من غير التداخل بسكانف الجسم ان يحده فبالا يارم سكون الجبل بسبب حركته الحرة له في تلاقع الطرفية الى الصعود فبه ان تكاف الجسم وتخالخله لا يقتضي حركة اجزائه

(قوله والجواب عنه ان الحقائق الخ) وقد يجاب عنه ايضا انه لو سلم لزوم التعادل فيمكن في اثنان الوصول لزمان بين آتني الوصول والرجوع اليه فيكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المسمى (قوله لامتناع التداخل) فان قلت و سلم عدم حدوث تكاف اجزاء الجبل فلم لا يجوز التوقف مع ازدياد حجمه وانما امتنع هو التوقف بلا ريب وجمعه فنت ذلك الحرة من الجبل الذي يدفع بالخردة في حيز سواء فرض لتكاف وازدياد حجم الجبل بخرك حركة رجوع بعد حركة الاستقامة في صحن حركة السكون فبين حركتيه زمان سكون محض وهو نسيه زمان وقوف الخردة فيرم سكون الجبل

بأن الخردة لا تصادم الجبل) ولا تماسه في الصورة المفروضة (بل ترجع بربحه) فاذا وصل اليها ربحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذي ذكرتموه من تلايهما (فرض حال ويجوز استلزامه للمعال) لدى هو وقوف الجبل (وقالت المتزلة لا سكون) بين الحركتين (اذ لا بوجه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة النازلة) لا السكون (ولا) بوجه الاعتماد (المحتاج فانه يقتضى) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجاني على أصله) فيقول (لا نسلم انه لا مولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (الحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد)

مرصد الخامس في الاضافة

جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال لابن على مذهبي المتكلمين والحكاماء واورد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفى في سائر النسخ بما

(قوله بل ترجع ربحه الخ) وما قيل من تكراره لانه اذا رمى سهم الى الحبل الصافى فانه يلاقيه بلا شبهة فقول بمجرد التضمنين لا دليل على وقوعه

(قوله المرصد الرابع الخ) تعريف لما صنفه سوه الترتيب فان التلحق ادراج الاضافة في المرصد الرابع او جعله مستقداً لمباحث الابن ولا مبرر له لا يجوز ان يكون المراد اكثر من مساحتها ولا لم يتخرج لسوه الترتيب حري بالمعيار الى سنة اخرى ودراد بغيره امر مخصوص كما مر في تعريفه.

في هذا ارمان قطعاً فان قات لاحظه بالفعل قات ذات الحزبه بمحقق وانما انروض الحزبية وأيضاً قد ان عرض الحبل من مركب له اجزاء بالفعل عن ان عدد رجوع الخردة بمصادمة جبل من حديد ونحوه فيه يقرب من وقوف الجبل في الاستحالة

(قوله بل ترجع ربحه) فان قار قد شاهد ان ثلاثة كان حالة اصمود دون رجوع كما في انهم الصاعدة الى في حركة اليد الى فوق فانه يتم قطعاً رجوع لم يكن الا بعد ثلاثة فبالسليم فوق وقوف الجبل مستبعداً لا مستحيل

(قوله جعل المرصد الرابع الخ) فيه يراه الى ان ترتيب ما صنف ليس يستحسن من الاصوب كما قل عنه رحمه الله ان يحسن مرصد الرابع فساد في مباحث الابن لا تفرق المرغيبين على تحققة رآه في الاضافة

مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وهو مقاصد) خمسة (الاول
 الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها لا ذلك) أي ليس حقيقتها سوى أنها
 نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المنكورة
 كما مر (وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة
 لهذا العارض اضافة) أيضا (وكذا) يقال لاضافة (للمعروض مع العارض وهذا ان يسميان
 مضافا مشهوريا) فلفظ لاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض
 وحده والمجموع المركب منهما (نتيجه قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به أنه
 يلزم من تعقله تعقل الغير فان لاوازم البيئة كذلك) أي هي بحيث يلزم تعقل ما لزومها فيدخل جميع
 الماهيات البيئة لاوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقته تعقل المير فلا يتم تعقله

(قوله العارض وحده) أي من غير اعتبار المعروض شرط وكذا الثاني واقربته معانيها للمجموع
 المركب منهما

[قوله أي هي بحيث تلحق] العبارة من ما على حذف المضاف أي مبروما لاوارم البيئة من العبر في اروم
 تعاقبا لتعاقب المازومات

(قوله من حقيقته تعقله) فيه انه ان ارد انه بعض حقيقته فعلى العبر على من شخصية يلزم
 توقف على كل واحد من المصاديق على تعقل الآخر وتعديه عليه وان اراد انه ثنائي من تعقل

[قوله ولا حقيقة لها] أي ليس الابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الاما ذكر والا
 فلنفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا

[قوله وقد يقال لذات الاب المعروضة] قال الشارح في حواشي حكمة العين المدهر ان اطلاقه
 على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن معروض والمرتبة بينه وبين
 مشهور لا حر ان العارض هما ما جود لطريق المعروض ولا حرثية وهناك بالعكس قال قدت الاب
 هو ذات حقيقة لا ابوة لا لذات والابوة معا ولا لمصادق عليه الجوار قلب المضاف مشهور هو
 مفهوم الاب لا لمصادق عليه وتقدم تحقيقه في ذلك الجواب

(قوله وهذا ان يسميان مضافا مشهوريا) قال في شرح مقاصد ما وقع في انوقف من ان نفس المعروض أيضا
 يسمى مضافا مشهوريا خلافا لاشهور نعم قد صدق عليه هذا المضاف بمعنى انه شيء له لاصالة على ماهو قانون الالة
 (قوله أي هي بحيث يلزم الخ) مقتضى السبق ان يقال فان المرومات الخمسة لاوارم كذلك فأتار
 اشرح الى الوجهية به ذكره لاهري ان لمعة ذلك اشارة الى تعقل الغير لا الى المجموع وذلك ان
 فحول عبارة المضاف على حذف المضاف أي مبرومات الاوارم

لا يتقبل الغير) أي هو في حد نفسه بحيث لا يتم انقل ماهيته الا بتقبل أمر خارج عنها
 وإذا يد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يبقى (هذا) القول (بتناول المضاف الحقيقي
 والقسم الثاني من المشهورى أعنى المركب) وأما القسم الاول منه أعنى المعروض وحده
 فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة (فلو أردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا مالا مفهوم
 له لا معقولا بالقياس الى الغير) على الوجه الذي تحفته فان المركب مشتمل على شئ آخر
 كالإنسان مثلا (المقصد الثاني) المضاف خواص (أى خاصتان) الاولى الذكاء في
 لوجود والدم بحسب الذهن والخارج فكلاهما وجد أحدهما في لدهن أو في الخارج وجد
 الآخر فيه وكلا عدم) أحدهما في أحدهما (عدم) الآخر فيه (فان قيل فما قولك في المقدم
 والمتأخر) بحسب الزمان فانهما متصانفان مع أن المقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي
 به كان متقدما مع المتأخر الزماني وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم (قلنا لا وجود
 للحقيقي منهما الا في الذهن) فان التقدم والتأخر أمران اعتباريان يصترهما العقل اذا قاس

حقيقة الغير برد عليه ان نوارم الماهية بذلك وكذا في قوله لا يتم تعمله الا بتقبل من الباء على السببية
 نوارم التقدم وان حمل على الملاسة والارومات بالنسبة الى ورمها البية فالمسرة غير وافية ببيان اراد
 والحوادث المراد من عدم فعل الغير معه لكون ذلك مرئيه و ان الذي قوله لا يتقبل الغير بمعنى مع
 وتخصيه ما في المباحث المشرقية موافقا للشقاء ان معنى كون الماهية مقولة بالقياس الى غيرها هو ان
 يكون الماهية بحسب ما تقبل شئ خارج عنها وكيف كان فان الارومات اد بصورات صور معها
 ان ماهية الارومات غير مقولة بالقياس الى مديات الارومات وجوب كون الماهية الى هي الموضوعات أو
 الارومات مستقلة بنفسها ومقدمة بدونها على اللوارم وانشاع كون الماهية كماله ان يكون المعنوي
 المحتاج الى تعين غيره لا يتقرر في الذهن ولا في الخارج الا لاحد وجود ذلك الغير بآدم
 [قوله أي هو في حد نفسه الحج] بخلاف القسم الاول من المضاف المشهورى فانه ليس في حد نفسه
 كذلك بل باعتبار عارضه

[قوله وإذا قيد ذلك الغير الحج] وانما لم يقيد المضاف بذلك لان مقصوده ان معنى كونه معقولا
 بالقياس الى الغير
 [قوله على الوجه الذي تحفته] وهو ان يكون يعنى الغير معه من غير توقف عليه

[قوله وإذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة] وانما لم يقيد المضاف بها اعتدالا على ما مر في المراد الاول
 من هذا الموقف
 (قوله فليس لنا غرض يتعلق به) لعدم لزوم كونه من لاصراض لا كلا ولا نصف فلا مبرر في عدم
 صدق التعريف عليه بناء على ان ليس من حقيقة تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه ذلك

ذات المتقدم الى ذات متأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما أيضاً اعتبارياً
 فلا وجود للمضافين ههنا في الخارج بل في لذهن (وهما معاً فيه) فالتكافؤ بين الحقيقيين
 وكذا بين المشهورين الاعتباريين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا أخذوا وحدهما (فقد
 بنفكان كالمالك والمملوك والاب والابن) والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض
 وحده كما نبهت عليه . خاصة (لثنية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه) أي عن
 التكافؤ في النسبة (بالانعكاس) ويقال خاصة الثانية وجوب لانعكاس (وهو أن يحكم
 بإضافة كل من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافاً اليه) بمعنى أنه اذا أخذت
 كل واحد من المضافين من حيث أنه مضاف لصاحبه ونسب أحدهما الى الآخر وجب
 أن تنعكس هذه النسبة فينسب الآخر اليه أيضاً) فكما أن الاب أبو لابن فالابن ابن
 لاب وانما اعتبرنا الحقيقة (وقباً من حيث كان مضافاً اليه) (لانه) ذ لم يرع هذه الحقيقة
 (لم يجب الانعكاس فانك ذاللت هذا أب لانسان لم يلزم أن هذا انسان لاب) والحاصل
 أن هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهورى أعني المروض المأخوذ من حيث أنه معروض
 لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب أحد المشهوريين
 الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور
 لانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحقيقة اشارة الى ذلك لمن كان له

(قوله من حيث كان الح) أي من حيث كان كل واحد منهما مضافاً الى صاحبه ولا وجه لاراز الصبر
 [قوله اشارة الى ذلك] لأن قيد الحقيقة يشعر بان فيه حقيقة أخرى سوى كونه مضافاً الى صاحبه
 وذلك انصاف مشهورى دلت لموسوف بخلاف الحقيقي فانه لا مادية له سوى الاضافة لانه النسبة المتكررة

(قوله وليس كلامنا في ذات معروض وحده كما نبهت عليه) هذا يشعر بان مراده معروض
 مضاف مشهورى بمعنى آخر وهو مقتضى السوق أيضاً لكن قد عرفت انه ذات معروض من حيث
 انه معروض فعدم الانعكاس في التعقل ههنا أيضاً طهرى في الخرج أيضاً اذا كان محله وجود فيه اللهم
 لا أن يراد معروض ههنا من حيث هي والنسبة على ما ذكره فيما سبق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق
 بمعرض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته . طريق الاولى فاقول

(قوله وفي قيد الحقيقة اشارة الى ذلك) أي الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان في قيد الحقيقة
 اشارة الى أن في كل من المعرفين الاثنين حكم بوجود انعكاس النسبة بينهما . فحقيقة الاضافة والالاء
 ههنا انما يعبر في انصاف مشهورى فان فيه ذات مضاف وحقيقة الاضافة واما انصاف الحقيقي
 فلا شيء فيه غير حقيقة الاضافة اذ لا حقيقة لها سوى نسبية معقولة بالقياس الى الغير المخصوص

قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما إذا لم يكن له) أي للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لأحد المتضامتين مأخوذاً مع اضافته وليس للمضاف الآخر أعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وإن شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) أي المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دل على النسبة كذى الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن تجمع أوصاف كل واحد من الطرفين وتطر فيها فأى وصف وجدته بحيث إذا وضعت ورفعت ما عداه بقيت لاضافة بينهما وإذا رفعت ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فإذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذاً مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظاً مفرداً أو مركباً ونسبت أحدهما إلى الآخر انعكست تلك النسبة قطعاً (المقصد الثالث) الاضافة لا تستقل بوجودها (أي ليس لها وجود منفرد ليتصور تعيينها بنفسها بل وجودها أن يكون أمراً لاحقاً للأشياء فيكون تحصيلها) وتحصيلها (تبعاً لتحصيل لحوقها للغير) وتخصيصه (ويفهم ذلك) أي تحصيلها تبعاً

(قوله أي ليس له وجود منفرد) ليس المراد منه أنهم من طهره أنه ليس له وجود في الخارج مفرد عن الموضوع لأن لأعراض كلها كذلك ولأن بوجود الحارحي لا دخل له في تحصيل الهوية بل المراد أنه ليس له حصول في نفسه بعمل ماهية مع قطع النظر عن الموضوع وإن كان وجوده الحارحي هو وجوده في الموضوع في حصول ماهية لاضافة أن يكون أمراً لاحقاً للموضوع عن الحقوق الموضوع مقوم ماهيته لكونه عبارة عن نفس النسبة بخلاف المقولات الأخر فاعلم أنها عبارة عن الهيئة النسبة للنسبة عن أمر وهو كانت تلك المقولات عبارة عن النسبة أيضاً كانت تلك الاضافة في التحصيل والنسبة في الهيئات الشفه في نفس المضاف أن المضاف أمر لا يمكن بداهة لما يعقل شيئاً شئ إلى شئ (قوله ليتصور تعيين) أي تحصيل نوع أو صفة أو شخص

(قوله لتحصيل لحوقها) لا لتحصيل ما عوقها لثمرة عن الاضافة في الوجود وإن كان تحصيل الحقوق

تحصيل الملحق

(قوله بحيث إذا وصفته ورفعت ما عداه) مثلاً إذا رفعت من لاين كونه حيواناً أو إنساناً أو مشتم من الأوصاف وأنت كونه أبيضاً أضافه الاب وإن رفعت عنه كونه بياً وأنت له سائر أوصافه لم يبق الاضافة فعلمنا أن الاضافة الحقيقية الواحدة الانعكاس إنما هي بين الاب والابن واعلم أن الانعكاس قد لا يقتصر إلى اعتبار حرف النسبة كالعلم والصغر وقد جرت أمة على تسوي الحرف في الحائض كقولنا العبد عبد للمولى وأمرى مولى للمعد أو على اختلافه كقولنا الصم عام بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

للعوق (نارة بأن يؤخذ الملحق والاضافة معا) فتميز الاضافة على حسب تعيين الملحق واللاحق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو أمر مركب من المقولة ومن معروضها (ونارة بأن يؤخذ الاضافة مقرونا بها للعوق الخاص كشيء واحد مقيد) عارض ذلك الملحق (وهذا تنوع الاضافة وتحصلها فالتشابه وهو الاتحاد) والموافقة (في الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث أنه في الكيف كان نوعا من الاضافة) المطلقة منعصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا لحال في المساواة والمثالة (ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة) أيضاً على حسب تحصيل الطرف الاول شخصيا كان أو نوعيا (ويلزمه) بسبب استلزام تقيض اللازم تقيض المروم (بها اذا كانت في طرف مطلقة) أى غير محصلة (في) الطرف (الآخر مطلقة) أيضاً (فالنصف) المطلق (في مقابلة النصف) المطلق (وهذا النصف في مقابلة هذا النصف) فظهر ان أى المضامين عرف بالتحصيل والتعيين عرف الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالنصفية والضعفية (واما اذا حصلنا موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاد المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له رأس) يعنى ان الرأسية صافاة عارضة بمضوء مخصوص بالقياس لي ذى الرأس فاذا حصلنا ذلك المضوء من حيث أنه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذى هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه الرأسية وجب ان تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعيينين حينئذ (المقصد الرابع) يلحق لاضافة تقسيبات من وجوه (الاول اما ان تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوار) والاخوة (واما ان تتخالف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان في الماهية (والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف) فان ضعفه شيء واحد تكون القياس الى واحد آخر لاني أمور كثيرة وكذا النصفية (أولا) محدود

(جسد الحكيم)

[قوله على حسب تعيين الح] ان نوعا فنوعا وان صنفا فصفا وان شخصا ف شخصا
[قوله الملحق الخاص كشيء واحد] يعنى يعتبر الملحق الخاص من حيث الاحمال والوحدة من حيث التخصيص والتعدد بان يعتبر أنه لحوق خاص لا من حيث أنه لحوق هذه لاضافة لهذا الموضوع وذلك فصل محصل للاضافة التي هي أمر مبهم

(كلاقل والاكثر) فان آتية شئ واحد قد تكون بالقياس لي أشياء متعددة وكذا
 الاكثرية (الثاني انه قد تكون) الاضافة (لصفة) موجودة (في كل واحدة من المضافين
 كالمشوق فانه لا يدرك العاشق وجمال المشوق) فكل واحدة من العاشقة والمشوقة إنما ثبت في
 علمها بواسطة صفة موجودة فيه (أو لصفة في أحدهما) فقط (كالمالية فانها لصفة) موجودة
 (في العالم وهو العلم دون المعلوم) فانه متصف بالمعروفة من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضي
 اتصافه بها (ولا فللمعلوم بكونه معلوماً لصفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة)
 حقيقية (أصلاً) أي في شئ من الطرفين (كالمين واليسار) إذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها
 صار متيامناً وكذلك المتياسر (الثالث قال ابن سينا تكاد لاضافة تنحصر في أقسام في المعادلة
 كالعالم والقاهر والمنع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسوف في الحركات كالعالم والخبر وفي
 الاتحاد كالحاورة والمشابهة) والمباشرة والمساواة واعلم ان المقول في المباحث الشرقية من كلامه هو
 هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
 ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة وما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة

(عبد الحكيم)

[قوله في المعادلة] وهي ان يكون كل منها عدديلاً وسعي بالآخر في الذج لمعادله باحر برابريه
 ويحدث فيها كل اضافة تكون لامهين نظراً للآخر وعدديلاً له كالمساواة والمساواة والمساواة والمساواة
 والمساواة والمساواة حتى مطلق الزيادة والنقصان

[قوله ومصدرها] بالحرف وفرد الصبر وهو الموافق للشعر والمباحث الشرقية فيرجع الى لغز
 التي وفي بعضها بمثابة الصبر فيرجع الى الفعل والاعمال والمصدر ما عني الصدور والمعنى والتي سب
 صدورها من القوة الى مبدأ تغير أو التغير فيكون عصبه قريب من العطف التفسيري ويؤيده عدم إيراد
 مناس له واما بمعنى مبدأ الصدور ومن القوة بيان له والمعنى والتي سب مبدأ الفعل والانفعال كالأشياء
 تأثيراً وتأثراً فانه سب القوة التي هي سب التأثير والتأثر

[قوله والتي بالمحاكاة] في التاج اعلم ان حركي واحكام كردن وأصلها المحركات المتشابهة التي
 تكون بسبب كون شئ حكاية عن شئ

[قوله فاما من الكم] بكسر اما

[قوله وهو ظاهر] كالعدد والكنية والصفة والصفة والطوبى ونقصه والمعنى والصبر وغير
 ذلك وفي الشفاء يدل وهو ظاهر مستقيم

[قوله واما من القوة] من الكم فاعلم في قوله فكالمعالم مطعنة أو رائدة لاجرائه وفي
 بعض النسخ فهو ظاهر فيلشد كذا اما في اوسعين شرطية والقائد حركية

كالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتنس عليك انه لو بدّل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفي الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر وموقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة الخبير عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاول (فالجوهر كالأب والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والفيل والكثير) من الاعداد (والكيف كالأحر والأبرد والمضاف كالأرب والأبمد والابن كالأعلى والأسفل ومعنى كالأقدم واللاحدث والوضع كالأشدّ المحنأ وانتصابا والملك كالأكسى والأعزى والفعل كالأقطع والانفعال كالأشدّ تسحنا الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم) أي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيهما اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة (أو من أحدهما) فقط كالمبدئية (أولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالأخوة (السادس قد يوضع لها ولو صوغها) معا (اسم مبدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسما مشتقا كالعالم أو غير مشتق كالجنّاح

(قوله كالعالم الخ) فان العالمية والنعومية والقهرية والديمية اضافة بسبب ريبة في القوة أي مبدأ

التأثير والتأثر وقصائنها

(قوله كالأب والابن) فانهما حاصلتان بسبب القوة المنطوقة في الرحم وقوله

[قوله والقاطع والمنقطع] فان القاطع والافترع سببان لحصول انعاقضية المنقطع من الاضافات

(قوله كالعالم والمعلوم) أي العالمية والنعومية فان هذين حاصلتان بسبب كون العلم حكاية المعلوم

(قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره) إشارة الى كونها منحصرة في تقسيم في الشعاع على ان هذا

لا يضبط تقديره وتحديد به إشارة الى ان كانت الى هي امد كورة عن قريب فعبه مدعى كان وأشار على

التقديرين متعلق بقوله تكاد أي عا قد تكاد يحصر وما حصره ساء على انه لا يمكن ابراده بوجه الصمد

(قوله لتطابق المنقولان) أي مقول المنس ومفعول المباحث المتفرقة وأسفول وسفول مع أعني كلامه في التمهيد

(قوله كالمبدئية) أي بالنسبة الى ذي المسد لا دلالة الى انتهى لاسمه الاضافة بينهما ولكون

الاسم المفرد لكل واحد منهما

(قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره) هذا من كلام ابن سينا كان نص عليه في المقاصد ومعناه ان ذلك

لحصر لا يضبط تقديره وهو تصريح بما علم من التأثر من قوله تكاد يكون لامافات منحصرة

(قوله كالمبدئية) أي بالنسبة الى ذي المسد لا دلالة الى انتهى اذ لا يضيف بين المبدأ والمنتهى كالمسند

(المقصد الخامس) ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة أوجه (الاول) التقدم (بالمية كتقدم المضي على الضوء) الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بأنه تحرك الاصبع فتتحرك الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتتحرك الاصبع (وليس ذلك) أي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والا لزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك أصلا لزم تدخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلية في حركته وحول الواحد في الاثنين حتي يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهرا أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالمية (لان وجودها) أي وجود حركة الاصبع (أتم) وأكمل (في نفسه فأوجب) لذلك (وجودها) أي وجود حركة الخاتم كما أن الضوء القوي الكامل يوجب ضوئا ضعيفا نائضا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتيب عقلي هو التقدم بالمية (الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد) معا (ولا ينم له) أي للاثنين (ذات) لا بذاتهما سواء فرضا لهما وجودا أم لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته (من حيث هي) (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد صهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بمجرى الشيء مقيسا الى كنهه دون سائر علله النالصة والمشهود

[قوله كتقدم المضي أي تقدم الشيء الواحد لوجود شيء بحيث لا يخفى عنه أو هو المفاعل التام في بقاءه فقط أو نصيبا من الشيء ما حاصه اذا كان وجود الثاني من الاول على تحوير أن يكون الاول منهما يرم أن يكون علته وجود وجود الثاني فان الاول يكون متقدما لوجود هذا الثاني

(قوله تدخل الجسمين) أي بعض الاصبع وحركة الخاتم

(قوله باعتبار ذاته وحقيقته الخ) قال كان في الوجود الخارجي والله هي لفرق بين الحكم للشيء باعتبار الوجود وان يكون الحكم له من حيث الذات في الوجود

(قوله مخصوص الخ) وهو الموافق ما في الشفاء والمحدث اشرفية وأما تقدم المفاعل الى قصة ليس قدما على المعلوم بالذات بل بواسطة توقف عليه المفاعل ويؤيده أنهم حصروا العلة في الاقسام الاربع

(قوله دون سائر علله النالصة) ما أخرج استصفا تقدم المفاعل الى قصة عن التقدم بما يرم أن يدرجه في التقدم العقلي والالم تحصر الاقسام في خمسة مع أن ما سبب ذكره من أن مقدم الشيء موجد شيء ندرج تقدم غير المفاعل فيه الآن بأول جملة مدخل في الوجود

في كتب القوم ان احتياجه اليه ان كفي في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلة كالمؤثر
المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع مواعده وان لم يكن كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى
هذا كان التقدم الطبيعي شاملا لاملل النافضة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر
المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتيب العقلي الناشئ من الاحتياج
المصحيح لاستعمال الفاء بينهما داخه على احتياج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على
عيسى عليهما السلام فانه ليس لذت موسى ولا شيء من عوارضها لا الزمان فمتاه ان موسى
وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان
أولا وبالذات (ومغايرته للأولين بيته) اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان بل لاول باعتبار
الوجود ولاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته (الرابع التقدم بالشرف كالأب
يكر على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون (المتقدم) أقرب الى مبدأ
معيّن والترتيب اما على كافي الاجناس (المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة
على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة وقع في مرتبة يحكم العمل
باستعماله وقوعه في غيره أو وضحي) وهو ان يكنى ونوع المتقدم في مرتبة المتأخر (كافي
صعوف المسجد ويختلف ذلك أي التقدم الرتبى حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما
(بما تجمله) أنت (مبدأ فقد يتبدى من الحراب) فيكون الصف الاول متقدما على الصف
لاخير (وقد يتبدى من الباب) فيعكس الحال ونس على ذلك حال الاجناس فانك اذ
جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس
(وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) معابر للوجود الخمسة المتقدمة (كالأجزاء الزمان

وجعلوا الشرائط من جهة الفاعل وهذا لم يتعرض له في الشرح وفي الحديث ان يكون المتقدم الخ اعترف
اشبه القرب الى مبدأ محدود في جميع أقسام التقدم في الرتبة صاهر وفي التقدم بالزمان لان
الحاضر الخال ما يتعرض في التقدم بالشرف نفس الشيء والشرف كاللذة المحدود فان السابق في
ب له ما ليس لذتي ولثاني منه فهو السابق وريدة وفي التقدم بالصع والعلة الوجود في تقدم له وجود
وان لم يكن الثاني والثاني لا يكون له لا وقد كان الاول وجود

(قوله رابع التقدم بالشرف) الصاهر ان احلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم
ههنا بحسب لغة لا يعتبر ان ريدة التقدم والشرف سبب للتقدم في اعلى على وبهذا الاعتبار يرجع
الى التقدم بالرتبة الحس فلا يكون قسما برأيه

بعضها على بعض) مثل تقدم أمس على اليوم واليوم على الغد (فإنه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران) واستحالته فيما بين أجزاء زمان مع ن المتقدم والمأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فإن أمس واليوم مثلا متشابهان في تفضيلة وليس بين جزء زمان ترتيب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع لاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة (ولا بالزمان ولا لارم التسلسل في الازمنة بأن يكون كل زمان في زمان آخر (وقد ابطالنا ذلك) وجهين في مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بأن ذلك) لتقدم الذي بين أجزاء الزمان (هو لتقدم بالزمان) أعني التقدم الذي لا يجتمع فيه المتقدم المتأخر (وأنه) أي هذا لتقدم الذي سميناه لتقدم زماني (لا يعرض) أولا وبالذات (لا لزمان فاذا اختلفاه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما لسلام (كما أن لسمعة تعرض للكم) عروضا ذاتيا (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم) هذا التقدم (أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون لازمان زمان) وقد صرف في مباحث الزمان نوع تمصيل لهذا المقام (وهذا) لذي

(قوله يجوز اجتماعهما) أي على المشهور بل يجب أي على ما ذهب اليه انصف وأما بعد فقد صرفت له ليس مقدما على المعلوم بل ان هو من شرائع التام وجودا وعدمًا ولو سمع فيه نوعان من التقدم فمن حيث الذات تقدم بالطبع بجوز اجتماعهما ومن حيث لاعداد تقدم زماني لا يجوز اجتماعهما (قوله لا يجمع فيه متقدم المتأخر) أي لا يجوز اجتماعهما.

[قوله لا يعرض أولا وبالذات الخ] وان كان الحركة واسطة في الترتيب وقد تقدم تحقيقه في بحث الزمان

[قوله يجوز اجتماعهما بل يجب] فيه بحث أشرف اليه في مباحث الزمان وهو أن حوار الاجتماع غير لازم في التقدم الذاتي كما في سبق العلة للمعدة فاهـ سق العلة العارضا على المستعمل لا يوجب عدم اجتماعهما مع المعلوم مع أن مثله هذا سبق ذاتي أي طنبى عندهم وان اشتر كلام انصف بأنه تصد زماني ليس الا فالاولى لثبوت في نفي هذين التقدمين بنسوي أجزاء الزمان في تحقيقه كما ذكره الشارح في مباحث الزمان

(قوله ولا بالشرف والرتبة) ذكر الشارح في مباحث الزمان حوار كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر ما فيه فليترك

ذكرناه أعني القسم السادس من التقدم (مبني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين) منها أن الحكماء لما جملوه واجمعا إلى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سببا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والتكلمون لما جملوه نسبيا برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) أي في هذا المبني ونحقق حاله كيلا نزل قدمك في تلك الأبحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكاف الحكماء للعصر) أي حصر التقدم في الأنواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للعصر الاستقرائي (فقالوا التقدم إما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا والأول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه أصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالتوقف إما) أن يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بأن لا يتم ذات المتأخر لا بدات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (وإما) أن يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بأن يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لأنه إما أن يكون (مع اشتراطه) أي اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطاريء عليه) أي على المتقدم (أم لا) فالأول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر

(عبد الحكيم)

[قوله فيزم وجود الزمان الخ] لان كل ما هو غير الزمان إنما نعرض له تقدم الزمن بواسطة وقوعه في الزمان
(قوله حقيقيا) لا يتبدل بالاعتبار
[قوله دلوا لم يتوقف الخ] لا يخفى ما فيه من المصادرة الا ان يقال ادعى نورد بصدده أظهر من الاول فجعل علة له باعتبار الظهور
[قوله لان وجود المتأخر الخ] فيه ان الزمان متصل واحد لا حرة له بالنفس حتى يتصور فيه توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم غاية ما يقال انه بعد فرس النسبة وحصول الاحراء بحكم الوهم انه لو كانت الاجزاء موحودة في الخارج توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لا يجتمعان اما التوقف وان اعتبر الشخص الوهمي فكلا ولو حده ان يقال ليس التوقف بمعنى الاحتياج بل حصول شيء بعد شيء مترتبا عليه سواء وجد الاحتياج أولا

من أجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يقدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها وأما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم بجماعها للمتأخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتأخر بعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم الملية المتناول لتقدم مؤثر التام وتقدم العال الناقصة سوى أجزاء المعلوم (والثاني) أعني التقدم الاعتباري (لا بد) فيه (من مبدأ اعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (أم لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المكانية أو الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان أسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تنبيهان ه الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين أجزاء الماضي فكل ما كان بعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين أجزاء المستقبل فكل ما هو أقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل (الماضي مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) ونما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتهما) فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يمرض له قبل كونه ماضيا ه الثاني جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان المتقدم أمراً رتداً ليس للمتأخر في) التقدم (الداني كونه مضموا) أي جزئيا داخل في قوام المتأخر (وفي) التقدم (العلي كونه موحداً وفي الزماني كونه معي له زمان أكثر لم يمتص للمتأخر

[قوله وتقدم المبدأ الناقصة] هذا على المشهور

[قوله لان صاحب العصبية انتخ) فيه ان كون أحد التقدمين مستقماً للآخر لا يقتضي اتحادهما

وكذا في الثاني

(قوله ان التقدم الخ) أي من حيث انه تقدم أمر رائد ليس للمتأخر قد اعتر في الشياء أمراً آخر وهو لا يكون شئ من ذلك لامر للمتأخر الا هو حاصل للتقدم ولا بد منه ليعبر معنى التقدم والمتأخر

(قوله كونه معي له زمان أكثر) يقال كونه معي من ابتداء وجوده زمان أكثر ليعبر شموله لـ

العدم المتقدم وزمانه حين وجود المتأخر لكان أولى

وفي الشر في زيادة كمال وفي الرتبة وصول اليه من المبدأ أولاً) واذا عرف أقسام التقدم والتأخر عرف أقسام المية بالمقاييس فالمية الزمانية ظاهرة وكذا المية الشرفية كشخصين متساويين في التفضيلة والمية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى الحرب والمية بالذات كجزئين مقومين لماية واحدة في مرتبة واحدة والمية بالمعية كملتين لمولدين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمية على الانعام الحية بالاشتراك المعنوي على سبيل النواطي أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي أو بطريق الحقيقة والحاز فليس فيه كثير فائدة يعنى بشأنها والله اعلم

﴿ الموقف الرابع في الجواهر ﴾

وفيه مقدمة ومبدأ (رتبة) المقدمة اما تعريفه ﴿ أى تعريف الجواهر ﴾ فقد علمته من التفسير (المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه ممكن موجود لافى موضوع عند الحكماء

(قوله فمعية الزمانية مدهية) اما عند المتكلمين فانه عبارة عن وقوع اشياء في زمان واحد واما عن رأى الحكماء فانه عبارة عن سب امتناع اجتماع الشئيين وهو عارص للزمانيات دون أحرار الزمان بخلاف التقدم والتأخر زمانيين فانهما عارصان للزمان وللزمانيات كما وقع في التفرع الجديد لا تحريده من ان المية عبارة عن سب تقدم والتأخر في المعنى الذى له التقدم والتأخر محل لفظ

(قوله من نوع واحد) اعتر هذا التقييد لتحقيق امية فان مجرد كون المعنى بمولدين شخصياً لا يوجب كونها معاً فى شئ

(قوله في الجواهر) الجواهر حريصة يخرج منه شئ يمنع به على ما في القاموس من في الاصطلاح الى معنى انه كور لانه يستخرج منه الخواص ولا عرص التي يمنع بها وقبل مشتق من الجهر بمعنى الظاهر ويحتمل ان يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرحمن وحسن منظره

(قوله من نوع واحد) الظاهر ان تقييد المعوليين بكونها من نوع واحد ليس للاختلاف فان العائنين لمولدين من نوعين أيضاً كذلك

[قوله الموقف الرابع في الجواهر] قال الامام الرازي الجوهر مشتق من الجهر بمعنى الجوهرية لظهور وجوده وظهور وجود العرص لوسم لا يشترط تسميته بالجواهر لعدم لزوم لاسماده وحده التسمية كما تقرر (قوله ممكن موجود لافى موضوع) ليس مرادهم بالوجود في تعريف الجوهر ان وجوده بالعدل والا كان الشئ في وجود جسد من ياقوت أو بحر من زئبق شكافي جوهرية بل معنى هذا الرسم مدهية اذا وجدت كمال لافى موضوع كما في حاشية التحريد ورد الاستاذ بان قولنا زيد جوهر من الاحكام

وحادث متعيز بالذات عند المتكلمين (و) عنه أيضاً (من تعريف المرض) في صدر
الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو أنه عند الحكماء ماهية اذ وجدت في الاعيان كانت لافي
موضوع وعند المتكلم موجود متعيز بالذات (فلا تميزه) اعتماداً على عمك به (وأما تقسيمه
فقال الحكماء الجوهر ان كان حالاً) في جوهر آخر (فصورة) اما حسية أو نوعية (وان
كان محلاً لها) أي للصورة (فهو في وان كان مركباً منها بالجسم) اما مطلق أو نوع منه
(والا) أي وان لم يكن الجوهر حالاً ولا محلاً ولا مركباً منه ما (فان كان متعلقاً بالجسم
تعلق التدبير والتصرف) والتعريفك (فنفس والا فقل) وانما فيدوا التعلق بالتدبير
والتعريفك لان لا عقل عندهم تعلقاً بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذي ذكره

[قوله ماهية اذا وجدت] قد تحقق هذا التعريف بما لا مرد فيه فقد ذكر

[قوله والتعريف] أشار بالمطلق الى ان المراد بالتصرف لخص على ما نحن عليه في الشفاء

الامر بالنفس عن المعد لا متعلق بالتصرف ولا اكتفى عليه في قوله وانما فيدوا التعلق الخ

الانجائية المستدعية لوجود الموضوع بالمصلحة كما قرر عندهم والجوهرية ليست بما يصف به الشيء في
الذهن حتى يكتفي بحدود الموضوع وهذا التصديق يكون الشيء جوهرًا بالمعلول وقوف على التصديق بكونه
موجوداً بالمعلول والاشت في الوجود شك في الجوهرية ثم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم بوجوده لكن
ايراد ما انه جوهر بالقوة أي ماهية اذا وجدت كانت جوهرًا وطوب مع أن الجوهرية ليست بما
يصف به الشيء في الذهن كيف والتعريف عندهم أن أصول الجوهرات كلية جوهر حال وجزئياتها في
الذهن بناء على أن الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المتصلة للامور الخارجية فتأمل

(قوله وعد المتكلم بوجود متعيز بالذات) هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجوهر الا ان
يقال مرادهم لو وجد لكان متعيزاً بالذات على قياس ما قيل في تعريف الحكماء أو بمعنى جوهرية للماهية
(قوله وأما تقسيمه فقال الحكماء) قال في شرح المعاصد هذا التقسيم عن رأي المتأخرين من الحكماء
وعند الاشرافيين منهم الجوهر ان كان متعيزاً حركياً وهو الجسم لا غير اذ لا يشت وجود جوهر حال هو
الصورة وآخر محل هو الماهية وانما الجوهر في عدم اسم الجسم من حيث قوله لا غير من المحصلة الاحتمال
انوعة والصورة سم تلك لا غير وان لم يكن متعيزاً فروحاني وهو المعد والنفس

(قوله فصورة) كانت مقولة الصورة على الصوريين بالاشتراك الاصطلاحي أو الحقيقة والمجاز فيجب
قوله فصورة على معنى الصورة كيلا يلزم الجمع بين معنى اشتراك أو الحقيقة والمجاز ولا يخلو الاقتصار
(قوله أو نوعية) ومحلهما الحيواني أيضاً

(قوله وان كان محلاً لها فهو في يمكن أن يعتبر قيد السات في محل الخلق بقريسة انقائه للمركب فخرج
عن صور المركبات من الحيواني ويمكن درجته الحيواني لان الحيواني تأنيه لا مثير في الاقسام حيث باعنا الحسية

(بناء) أي مبنى (على نفي الجوهر الفرد) ذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (انما يتم بعد ان يبين ان الحال في المير قد يكون جوهرًا) وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرصا دائما به فلا يثبت جوهر حال ولا محل ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل للجوهر آخر (و) بعد ان يبين ايضا (ان غير الجسم) من الجواهر (لا يتركب من جزئين أحدهما حال في الآخر) والا لم يصح ان الجوهر المركب من الجوهرين حال ومحل هو الجسم (ولم يثبت شيء منهما) أي من هذين البيانيين سره مع أن الاول محال للظاهر كما عرفت والثاني ممالا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما (ولو أردنا إبراده) أي إيراد التقسيم (على وجه لا يتوجه به هذا الاشكال) يعني الاشكال المذكور بقوله انما يتم الى آخره (فلما الجوهر اماله) لا بعد اثنائه (جسم) والمراد أن الجوهر اما جسم (أولا) واذ لم يكن جسما (فاما حرؤه) واما ليس كذلك فان كان جزءه (فان كان) الجسم (به) أي بذلك الجزء

[قوله متى على نفي الجوهر الفرد] وعلى نفي تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس فان الظاهر ان القول يستلزم احتياج الحبل الى محل في قومه ووجوده في نفسه
[قوله ممالا جزم به] ولو ظننا

[قوله يعني الاشكال المذكور] اخ [وأما استلزام نفي الجوهر الفرد وما في حكمه صادي على مسيحي]
(قوله وإيراد ان الجوهر الح) يعني ان المزيد من كان في الجوهر في ماله الاعداد الثلاثة أولا لكن إيراد به المزيد فيها من غير ما عليه فكانه في الجوهر ما جسم ولا وعلى الثاني اما حرؤه أولا وذلك لان المقصود بيان لا محصور في الاقدم الحجة لا يقال له اعداد ثلاثة ولا

(قوله متى على نفي الجوهر) وعلى نفي تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس وسيظهر ان شاء الله تعالى ان ليس لهم برهان على بطلانه
(قوله ادعى تقدير ثبوته) ذلك أن نقول ولو ثبت تركب الجسم مما ليس محالا في جوهر آخر ولا محالا له وهو الجوهر الفرد
(قوله وان نفي ما لا جزم به) كان عدم الثبوت ثابتا هناك محتملا لا محرم بطريق آخر قاله والثاني ممالا جزم به

حاصلاً بالفعل (فصورة والا فائدة وان لم يكن جزءاً) منه (فان كان متصرفاً فيه فنفس والا فقل) هذا تريد حاصر لم يمتد فيه حصول الجوهر في شيء ولا تركيب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه أيضاً مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركيب منه لم يكن فيه الا جوهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة وما الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وتبعه عليه ان ما ليس جسماً ولا جزءاً له ولا متصرفاً فيه لا يجب ان يكون عقلاً بل جاز ان يكون جزءاً للنفس أو العقل (وقال للتكلمون لا جوهر الا المنعز) أي القابل بالذات للإشارة الحسية (كما مر) من أنهم نقوا الجوهر المجردة وحكموا باستعانتها وحيث (فاما ان يقل) المنعز (القسمة) سواء كانت في جهة واحدة أو أكثر (وهو الجسم) عند الاشاعرة (أو لا قبلها) أصلاً (وهو الجوهر الفرد) فنقدم ان الجوهر منحصر في هذين القسمين وان أقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجوهر الفردة (وتبينان) لاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة (مجموع الجزئين) المتألفين لا كل واحد منهما (وعند القاضي) وانباعه ان الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) أي الجسم هو (الذي قام به) التأليف (تدافعا) والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول

[قوله والا فائدة] أي ان لم يكن حاصله بالفعل وان كان معه فلا يرد ان الجسم حاصل للمادة بالفعل لا متاع اهكاه عن الصورة

[قوله تدافعا] الجوهر الفرد ليس جسم عند الكل وانما قوماً ماله عند الحكماء يحصل بدون لتأليف بحلول الصورة في هيولى

(قوله عرض) راده ما مر في بحث لكم ان الاعتدادي على ما مر مقدم كالوحدانية القائمة بذاته [قوله لا يقوم بجزئين] لا بكل واحد منهما وهو متفق عليه بين أصحاب الحكماء ولا مجموعهم ما مر في المقصد الخامس من مرادكم من انكار المتكلمين الحلول السرياني من قولهم لان قسمة

[قوله والا فائدة] ان الجسم مع هيولى أيضاً مع البنية لا متاع اهكاه عن الصورة كما سبق فاما ايراد وجود المراك ما يطر الى امددة من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة ولا يطر الى الصورة بالفعل حي لوجود وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزماً لحصول الترك بالفعل البنية

[قوله بل حار] يكون حراً للنفس [انتم لوتم دليلي] لم يرد هذا فان قلت مراد مصنف الجواهر انقسم في قوله الجوهر ماله ابعاد الخ الجوهر المتحقق لوجوده فلا يخفى مما أورده الشارح قلت لا يخفى الاشكال على التفسير الاول حيث أيضاً فلا يلائم ان

(قوله لانه هو الذي قام به التأليف) تجميع استدلال القاضي ان كل واحد من الجزئين جوهر

أصحابنا لا امتناع قيام (العرض (لوأحد (الشخصى (بالكثير) فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد (وليس ذلك نزاع لفظي) راجع إلى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه أي فيما بين أجزائه الداخلة فيه أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي (بل) هو نزاع (في) أمر معنوي هو (أنه هل يوجد) أي في الجسم (أمر) موجود (غير الأجزاء) التي هي الجواهر الفردة (هو الاتصال والتأليف كما بينته المعزلة) أو لا يوجد فالجمهور ذهبوا إلى الأول ، والواحد الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي إلى الثاني فحكم أن كل واحد منهما جسم

الحل يستلزم انقسام الحال فيلزم انقسام التأليف

[قوله لا امتناع قيام المرض الواحد الخ] أي الذي لا ينقسم بالكسر لا بكل واحد من أجزائه ولا مجموعها

[قوله فهم حذبان] لأنه منظم قبس حكمه كل واحد من جزئين مؤلف وكل مؤلف جسم [قوله أي فيما بين جزئيه] فسر في هذه بذلك فلا يمكن التأليف بدون التعدد وهو قائم بتلك الأجزاء المؤلفة فيه بخلاف المذهب بل أن يكون لكل واحد من جزئيه تأليف مع الآخر ونحتم عبارة عن مجموع تلك الأجزاء المؤلفة بعضها مع بعض أو يطلق على ما يكون مؤلف مع غيره في الأول ذهب الجمهور إلى الثاني القاضي

[قوله موجود] أراد به أن قيام التأليف الجسم متفق عليه إنما الاختلاف في أنه موجود أو اعتدائي (قوله والتأليف) عطف تفسيرى الاتصال إشارة إلى أن المراد بالاتصال الاتصال في نفسه لا يمكن ذلك بالقول بالأجزاء

(قوله كما بينته المعزلة) حيث قوا أنه الواحد لصورة الاحتمال بين الأجزاء كما مر (قوله فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين) من حيث هو مجموع لكون جميع أجزائه من الجوهرين والتأليف العارض لهما موجودا

(قوله والقاضي إلى الثاني) أي ليس التأليف عرضاً من عتباري فلا يمكن القول من الجسم غيره عن مجموع الجزئين لاستلزامه امتناع وجود الجسم كونه التأليف اعتبارياً فقال الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر والتأليف خارج عنه شرط لمصولة

مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفقاً والجواب أن اعتباري حقيقة الجسمية هو التأليف في نفسه والجسم ليس بمؤلف بهذا معنى بل هو مؤلف مع غيره فلا تشكروا الواسطة [قوله هو الاتصال والتأليف] عطف التأليف على الاتصال عطفاً تفسيرياً إشارة إلى أن ليس المراد بالاتصال الاتصال العدي إنما لاسات الجوهر الفرد

ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من النصف (الثاني) من التبيين (الجوهر الفرد لا شكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) أي الشكل (هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة أو حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك لا فيأله جزء فان لحد هو النهاية ولا تمقل) النهاية (لا بالنسبة

(قوله ولا يخفى الخ) لان عرصة التأليف وكونه قائم لكل واحد متفق عليه بين الاصحاب كما مر وقد فصل في شرح المقاصد لان القوم يكتون الجسم بمجموع الجزئين لا يتوقف على كون التأليف موجودا انما اوقوف عليه كون التأليف جزء فيجوز ان يكون التأليف شرط له ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزئين المعروفين للتأليف فالحق ما قاله الآمري والعمود به توهم حد وقد قبل النصف ناظر الى كلام الله ص من لزوم عدم انقسام الجسم وعدم استحالة قيام امر من واحد بشيئين كل منهما جزء من كل وهو مع كونه خلاف الظاهر ليس بشيء لان الجسم عند الفاسي عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير فكيف يترك انقسامه واستحالة قيام الواحد ببعض منقسم متفق عليه بين الاصحاب وفيه انه ناظر الى كلام النصف ووجه ان القوم بالتأليف لا يستلزم مجموعة الجسم او نقول بان التأليف قائم بمجموع هو خلاف مذهب الجمهور وفيه انه يجوز ان يكون الجسم مجموع الجزئين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بان يكون عبارة عن مجموع المؤلفين كما مر

(قوله أي الشكل) أي شكل الجوهر لانهم لا يشتون التقدير فيصح الحصر في قوله وهو الكرة [قوله هو النهاية] أي حرؤه لدى انتهى به الشيء لانهم لا يشتون لاحراف وكونها تهايات

(قوله ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من النصف) قبل النصف ناظر الى كلام الله ص من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء من كل والاقرب انه ناظر الى كلام النصف ووجه النصف فيه ان القوم بالتأليف لا يستلزم مجموعة الجسم لا بالمول من التأليف قائم بمجموع هو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجوز القوم بالتأليف من القوم بمجموعة الجسم وأما آخر الكلام في شوت التأليف عند الله صي مطعاً وتكون الكلام يشانه فلا وجه حـ من أحد المتكلمين يحصل الآخر

[قوله هيئة احاطة حد واحد الخ] فان قلت ان أراد الاحاطة من جميع الجهات يترك ان لا يوجد للسطح شكل وان أراد الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه مفرد فيحد انشائي شكل البنية مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الحد قلت حـ رب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة (قوله ولا تعقل النهاية) هذا محمول على حذف انصاف قريبة السياق أي احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محطاً غير حاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد ان كون الجوهر ذاتية لا يستلزم انقسامه في نفسه ولذا قالوا بكونه ذاتية في جواب استدلال الفلاسمة على بطلانه بحديث الحبيب غل ما هو المشهور

لى ذى نهاية) فيكون هناك لاحالة جزآن (ثم قال انه ضي ولا يشبه) الجوهر الفرد (شيئاً من الاشكال لان المشاكلة) هي (الاتحاد في الشكل فالاشكال له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر نظرياً على ما اتفقوا عليه (وأما غيره) أي غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل من الجوهر الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبه من الكرة) أي قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابهاً للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان مفسماً (و) من (المربع) أي قال بعضهم يشبه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا حلو الفرج) وذلك انما يتأتى اذا كان مشابهاً للمربع لان الشكل الكروي وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج (و) من (المثلث) أي قال بعضهم يشبه المثلث

[قوله جزآن] كل منهما نهاية المجموع

(قوله لان المشاكلة الخ) يعنى ان المشاكلة مشاركة شئ في الاشكال فلا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غير القاضي ان المشابهة مع يشاكلة بل هو شركة شئ في الاشكال في وصف فاشكال الشيء والاشياء راجعاً الى شئ واحد

(قوله أي قال بعضهم) يعنى قوله من الكرة يرد والقائد محدود أي ما يشبهه وليس حاصلاً يشبهه (قوله د لا يختلف الخ) فالحره مشترك في هذا الوصف

(قوله اذ يتركب منه الخ) يعنى ان الحره يحصل منه الجسم بأي حره ركب مع آخر بلا حلو فرجه فهو شبه مربع في حصول التركيب منه سلا فرجة على أي حره ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات لا يحصل التركيب بينهما بلا فرجة على أي حره ركب بخلاف ان يتحصن الاتحاد هكذا ينبغي ان يفهم

(قوله ولا يشبه شيئاً من الاشكال الخ) لو قال ولا يشاكل كما بلائمه اخر كلامه لكان أظهر لان المشابهة في الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف مطلقاً وأما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق في بحث الوحدة

(قوله وأما غيره فلهم اختلاف الخ) تخصيص القاضي بسبب المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعميقه بذكر اختلاف غيره وبما يشعر بان الاختلاف امد كور في خصوصية تلك المشاكلة التي فيها تماثل ولا يخفى عيبه انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهراً فليس معنى هذا الاختلاف انه لو شكل كان الا ليق أن يشاكل هكذا وكذا والمفهوم من سبق كلامه في وجود الاختلاف أن معناه مجرد شبه شكل من الاشكال المذكورة في أمر مخصوص لا يبين المشاكلة ثم عدم اتحاد مورد النفي والاثبات بين القاضي وغيره لازم البتة

[قوله وسائر المضلعات] الظاهر انه يتأتى ما ذكره في مثلثات والمسدسات أيضاً الا اذا كانت متعاونة

لأنه أبسط الاشكال المضلعة قال الآمدي (ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل
عن الجوهر الفرضي منظور فيه (و) ذلك لأنه (اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله
نهاية) أي حد يحيط به (قطعا) فإذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كروي
وان كان متعدداً فمضلع قال لمصنف رحمه الله تعالى (وفيه نظر لاننا لانسلم ان له) أي
للجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذاتية ان تحيط به النهاية) حتى
يكون كريا أو مضلعا (والا افرض) فيه (محيط ومحاط فاقسم وما قولهم له حظ من
المساحة فلمعلم أرادوا به ان له حجما ما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجوهر الفرد
فيه (والا) أي وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لا فعلا) فان
ماله مساحة أمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام
وهي وهو خلاف مذهبهم

(قوله لانه أبسط الخ) يعني انه يجوز ان يكون شيئا بالكرة لعدم حصول التركيب - لا فرجة
فيكون شيئا بالمضلع واسعه المثلث ان يحيطه النهاية بل ينطبق عليه كما قلنا ان الخط من له نهاية مع عدم
الاحتاطة ولذا نقوا عنه الشكل

[قوله ولا امرص فيه الخ] لان حصول الشكل عندهم باحاطة بعض الاحياء التي هي نهايات بالعدد
الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لا احاطة بالعدد الذي هو طرف بعدد لا يمكنهم لاندقار كما مر

في الصغير ولكن حيث لا يتأتى التركيب منها فلا حول فرج بخلاف ارضيات فاه قد يتأتى فيه ذلك قطعاً
وان كانت متساوية في التقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشتمل مبرم يمكن تركيب الجسم من كل منهما
لا حول فرج من غير تخصيص وإنما غيره من الاصطاعات فإما يمكن فيها ذلك التركيب تخصيصاً وهو اذا كانت
متساوية في المقادير

(قوله لاننا لانسلم ان له نهاية) هذا بخلاف ما شتهر بين المتكلمين حيث حاولوا استدلال الملازمة
على تسليان الجزء بمحدث الحجر بان تلاقى الطرفين بالنهاية لاستفسار الجزء فلا يلزم انقسامه
(قوله ان تحيط به النهاية) أولاً بري ان المحيط له نهاية على قول من يقول به وليست محيطية به ولذا
لم يثبتوا له الشكل

(قوله ولا افرض فيه محيط ومحيط) هاتين الامورين المحيطة والمحيط والآخر المحاط كما
يتوهم من طهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحيط الذي هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لا يكون
الا ماله جزء كما ذكرنا سابقاً

(قوله فلمعلم أرادوا به ان له حجماً) ذلك أن قول معنى قولهم له حيد من المساحة ان له مدخل

﴿ المرصد الاول في الجسم وفيه فصول ﴾

أنى فصلان ﴿ الفصل الاول في ﴾ بيان (حقيقته وأجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية ﴿ الاول ﴾ في حده ومعرفه (ويطلق) لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظي (على معنيين أحدهما يدعى جسماً طبيعياً لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوباً الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار) أي هي علة فاعلية لا آثار ما هي فيه من الاجسام (ومعرف) الجسم الطبيعي (بأنه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ونما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه) أي في الجسم الطبيعي (ابعاد بالفعل) فضلاً عن كونها ثلاثة

[قوله في بيان] أي في كشف اسمه الوجودي والخارج اسميانه أو يوازمه فيتناول الحد والرسم (قوله الخارجية) أي ما يترك منه في الخارج (قوله ومعرفة) المراد بالحد مطلق المعرفة (قوله بلا اشتراك اللفظي) أي لم يستعمل في الاصطلاح اسمي الا لانه لا يوجد قدر مشترك بينهما فلا يبا في ما سيجيء فهو أردء ان يخصها رسم وحد قلنا انه بل الابعاد (قوله لانه يبحث عن) أي اشياء أما الذي في كل مبدوء في الطبيعة والمبدوء في الطبيعة أما ما في الطبيعة وما من العلم الطبيعى من العلم الطبيعى ما يبحث فيه عن حوالته في العلم الطبيعى فيحتاج الى ان يقال كان أصله يباين مشهدين حذف أحدهما لا يحذف كما في شيء من وهو اعادة وتامه اختاره المناسبة وجه تسمية الجسم التعليمي كما سيجيء (قوله مبدوء في الطبيعة) حاش عن المر وإشارة الى وجه تسمية العلم الطبيعي

في حصول مساحة الجسم لا ان له في نفسه مساحة ما (قوله ومعرفة) سار به الى ان المراد بالحد هو الذي العلم يتناول بالرسم اذ حدة الحد كور للجسم غير متعين

(قوله لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي) أي عن حوالته اذ موضوع العلم الطبيعي لا يبحث عن نفس الموضوع وحذف المصروف في مثله اعتماداً على العلم شائع في عبارات القوم [قوله اذ لا يجب ان يوجد فيه مبدوء بالفعل] فيه بحث لان الامكان دخول على المرسل لعل نفس الابعاد قائم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك فكان قوله وتخصيص الكلام إشارة الى ما ذكر من اختلاف كلام المصنف

متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلا وجود له) في كثير من الاجسام (سيما في الكرة
 واما السطح فان كان لازما لوجوده لوجوب الامتداد في الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ
 يمكن فرض جسم غير متناه) في جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجاً له عن حقيقة
 الجسمية ولا تصوراً لجسم لا جسم) واذا ليس لازماً لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام

(قوله اما الخط الخ) يعنى ان البعد هو الامتداد الذى بين النقطتين بحيث يمكن ان يمرض فيه
 من جسم تلك النقطتين وهو خط أو سطح أو جسم تعامى ولا شك انه لا يمكن ان يمرضهما الجسم
 التعامى فهو اما الخط أو السطح والخط ليس لازماً للجسم العنصري لا وجوده ولا ماهيته والسطح وان
 كان لازماً لماهيته فلا يصح التعريف بشيء منهما

(قوله في الكرة) أى السكرة فان لم يحدث عن صفة يوجد فيه المحور

(قوله وجوب النشائي في الابعاد) ونشائي لاخطاء في الامتداد

(قوله ولا يكون الخ) فلا يكون الابعاد لازماً لثبوت الجسمية ولا لازماً لثبوتها

[قوله وتلخيص الكلام الخ] اشارة الى أن كلام المنى غير مانح من ادعاءه فائدة قيد الامكان بالمعنى
 الى وجود الابعاد وهو دخل على العرض والتلخيص ان فائدة قيد العرض بالمعنى الى وجود الابعاد
 بن وجودها غير واحد في الجسمية وفائدة قيد الامكان بالنسبة الى العرض غير لازم اذ لو لم يمرض
 فاعرض للجسمية ببقية مجملها ولك ان تقول انما كان ممكن الابعاد ممكن الابعاد المفروضة فالامكان
 داخل على الابعاد وذلك لان امره بالعرض التميز لا يمتد ولا يصدق على التميز انما هو تقدير
 كل شيء وليس لنا جسم يمكن فرض الامداد فيه ويكون مفروض محال حتى يكون اعتبار امكان العرض
 دون المفروض مقيداً وما قبل ان ذلك يمكن العرض فيه دون مفروض لا يستلزمها لاشكالها لاي شيء
 لانه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم في انحاءها من غير الشكل وتؤيد ماد كرها في طبيعيات
 الشاه ان الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن ان يمرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاصع على قوائم
 وامتداد ثالث مقاطع لها على جميع قوائم وليس الجسم جسماً مائة دو امتدادات ثلاثة مفروضة وما قيل
 سيجيء ان الجسم هو الجوهر الثابت للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم

(قوله سيما في كره) دلالة فيه لاستنباطها ولا مستنداً لعدم تدها في اوضاع الالام في وجود الخط

(قوله لوجوب النشائي) قد سبق أن النشائي قسماً شام في الوصف وهو كون المقدار بحيث يشار الى

طرفه اشارة حسية وشاه في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن ان يمرض فيه مقدار محدود تقديره

وهو الذى دل الله على وجوده ثم من الجسم اذا وحي ان ينتهي الى جعل في المقدار فانه لا يكون

سطحاً بل هو سواء قلنا ان شاعبه في المقدار يستلزم تدها في وضع أم لا وأما السطح والخط فربما

لا يكون لهما ماهية بالمعنى لعدم شاعبهما في الوصف ان شاعها في المقدار كصحيح الكرة وشاعها محيط الكرة

ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة أو الاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها وكتفي بإمكان الفرض لان مساط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجردا مكان الفرض سواء فرض أو لم يفرض (ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام

[قوله كما في المكعب مثلا] وهي لاطرف أعلى السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض [قوله سواء فرض أو لم يفرض] إشارة الى انه امراد بالامكان وما ذكره لامام من انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون لابعاد حاصلة بالفعل اما وجودها كما في الافلاك وحوارها كما في العناصر وما لا يكون شيء منها حاصلًا فيه بالفعل كالكرة المصمتة فما لاطراف تحتها لان الامكان قد حل من العرص فتعبر بالامكان العام بوجه شموله لوجود الفرض واحداً وعبر واحداً ويعلمه مع امكانه ذلك امر كما ترى فاسد وليس في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فصلا عن كونها واجبة وأما المقطع محاورها فان ما هو على حادة ومفرجة لان البعد في الأقسام ليس بمدار ربع الدور عن مآثره في الطبيعة كذا ذكره الشارح في حواشي شرح التجريد وأيضاً أن أريد بالابعاد الخطوط أو السطوح في وسط السطوح فليست حاصلة هي شيء من الاجسام وان أريد بالنهاية هي الكرة المصمتة حاصل واحد منها كما قيل وفيه بحث لانه قال الامام بعد ما فسّر الجسم به الذي يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة ومساهاها وما يبدى ان يبينه ان المشهورون كان انتهاء السطح الى المحيط لكنه ليس تكلي ادقدي انتهى الى النقطة كالمخروط المستدير

(قوله لانها قد تزول الخ) فان قال او اقع في التعريف مطابق الابعاد والرائل انما هو لابعاد داعية فيحوز لتعريف مطابق ادلائلو عن بعد ما قبل ان حده المكعب جسماً كريا لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المطابق أيضاً

(قوله واكتفى بإمكان الفرض) قيل عذبه بعد امر من مع الامكان عبر مقيد بل محل لانه يدحل حيثئذ ما قصد احراجه أعني الحواهر الخردة ان فرض الابعاد الثلاثة فيها يمكن غاية الامر أن يكون المروص محالاً وقول اما حديث الاحلال فيه فعدم في شرح له سد من ان في المخرجات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصالها من المحالات الى لا يمكن فرضها واما ما اشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه مأخوذ من شرح ابعاد حيث قال والمظاهر انه يمكن لامكان أو التاملية ولا حاجة الى اعتراف الفرض مدفوع بان بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد مبروسة المذكورة بالفعل كالافلاك التي تستلزم اشكالها استزاما ذاتياً

خط على خط عموداً عليه لأميل له إلى أحد الطرفين أصلاً حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فيكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمه قائمه وإذا كان ماثلًا إلى أحد الطرفين كانت حدي الزويتين صغرى الحادة والآخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حاده وتسمى منفرجة (وتصور فرض لابعاد الثلاثة المقاطعة في الجسم (ان فرض فيه بعداً ما) سواء كان خطاً أو سطحاً لكن تعريفه لقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) أي لا يتعين فرضه جهة (وهو الطول ثم) فرض (بعداً آخر في أي جهة شذاً) من الجهتين البقيتين (مقاطعة له بقائمة وهو العرض ثم) فرض (بعداً ثالثاً مقاطعاً لهما) بحيث يحصل منه بالندية إلى كل من الاولين أربع قوائم أي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) اذ لا يتعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما أشار إليه بقوله (وهو العمق وهذا القيد) أعني كون

على زوايا قائمة قال الشيخ هذا لا يمكن العام يشاؤل فيكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالإهلاك وما تكون حاصلة لأعلى الوجوب مثل ابعاد الاجرام الذميرية وما لا يكون شيئاً منها حاصلًا بالعدم اسكته يكون ممكن الحصول كالسكر المصنعة فان هذا لا يمكن على المقارن للعدم لكان العطف متوجهاً عليه كثيراً ان يقال انك جعلت هذا لا يمكن جزء حد الجسم أو حره رسمه فالجسم الذي يعترض عليه بعض هذا الابعاد أو ثبته بالعدم قد بطل حره حده أو رسمه لأن القوة لا تنق مع المعد فتداهل أن يكون جسمًا انتهى ولا يبقى عدم ورود البعد الاول لعدم دخول الامكان على العرض في هذا التعريف وكذا الثاني لأن متصوده من الامكان انما هو للعدم يعني الوجوب فيلزم أن يكون الجسم الذي فيه واحد منهما كالعنك وما فيه الثلاثة كاسكب حار حان عن التعريف وانما قال ليس في السكر المصنعة بعد لأنه لا بد في المعد من كونه بين نهيتين هذا ثم يرد عليه ان الامكان القابل للامكان انتهى الامكان الخاص بحد الوجود انه لا يجمع الامكان لاستعدادي فلا يلزم خروجه عن شيء من الاجسام المذكورة (قوله لكن تعريفه لقائمة ح) في شرح ابعاده كلامهم ثرة يقول الى ان المراد بالابعاد المحفوظ التي لا توجد في السكر ساكنة الامانة المختصة بخلاف المتحرك كاهك في المحور عندهم فخط البعد وتارة الى انه المحفوظ والمصنوع التي هي النهايات حيث هوها عن الجسم الغير المتناهي ولا حدها في انها ليس هي التي تنقطع على زوايا قائمة انتهى وفيه بحث لأن كلام الشفاء يدل صريحاً على ان المقصود من ذكر السكر الساكنة والجسم الغير المتناهي ان البعد الذي يعنى يراد لانه لماهية الجسم فلا يصح التعريف بوجوده لأن التعريف يقتضي ذلك فتدبر

(قوله فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة) بل يمكن فرضه على وجوه شتى بل غير متناهية

تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتفريق الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته
فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان
يكون تقاطعها على زوايا قائمة (ولذي يقبل بعبارة) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه
نما هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض
فيه بعد ثالث متقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة (والجوهر لا يناوله) فلا يكون هذا
القييد احترازاً عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المنزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من
السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجوهر الفردة ويكون السطح عندهم جوهرًا
ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضاً احتراز عنه على
تقدير المنزل فتمل (وهنا شكوك فلي مطلق التعريف) أي على كونه معرفاً (شكان الاول
الحق صادق على المطلوب) التي هي جزء للجسم المطلق فيمكن فرض ابعاد المذكورة فيها
بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة أو بغير واسطة (فلما)

[قوله لتحقيق ماهيته] أي ماهية الجسم أي ليكون الفصل ضمن من الجسم معلوم فيكون التعريف
للماهية الحقيقية بخلاف ما اذا اطلق عن التقييد فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيكون المراك
منها ماهية معتدلة كما حقق في موضعه

(قوله واعتذر) المعتذر له صاحب المحاكات

(قوله فتمل) حق نعم مدكر من مذهب المعتزلة في الاعتذار لتأييد ان وجود سطح الجوهري
يس عرود حتماً على بل أمر ممكن في نفس الامر في رأي الرأى ذهب اليه البعض لان الاحتراز على
عن مشيهم حتى يرد أن القيود في التعريف مبدئية على مذهب المعتزلة بينهما اذا كان متأخراً عما لا معنى له
لان التعريف تصويرية مبنية لمحدود على ماهو عليه في نفس الامر عند من يعرفه

(قوله وامكان فرضها) وهو أريد الا بواسطة لا مبدئية التعريف على الجسم لان قوله بواسطة
الصورة بل الصورة أيضاً قبولها بواسطة الجسم التعليمي

(قوله حسب المطلوب) أي ان عرود لا عرض وذلك العرض في ذاته اسكنها غير متصلة في نفسها

(قوله واعتذر له) المعتذر صاحب المحاكات والامر هنا ان يصح في الاعتذار بالاحتراز على المنزل من
الاحتراز وقد ذهبوا الامر بل ان هذا التعريف من الحكمة قد تقرر في وجود المنزلة فكيف
يحتزر عليه عما ذكر على سبيل المنزل وأما حيز المنزل لا يحتراز على المنزل لا يستدعي وجوده بل المنزلة
حين الاحتراز

ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هي تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في باديء رأى هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعنى الصورة الجسمية وان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر مما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة في احول هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه الثالث (الثانى) هذا الحد (يصدق على جوهر) ولذا تسمى الابعاد (التخيلية) الموهومة (جسمانيا) فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التمثيلي قالوا لفرض الابعاد

(قوله بل هي تقبل الصورة الخ) فيكون قوله نعرض الابعاد للمعرض كحركة ركب سمية (قوله والمتبادر الخ) قال كلمة فيه تدل على حصول العرض المذكور في ذاته لانه يكون حاصلها فيما يقترنه سواء كان ذاته أو لا امر آخر فيتناول الحد الجسم وقوله بواسطة أى في العرض (قوله تعريفه) أى تعريفها الجوهر الممتد وهو عن المجموع أى رأى رأى فلا بأس بالحد لا يصدق تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فافهم ولا تحصر وما قيل المقصود تعريف المجموع وانما داير القول الخارجي كاسميها والصورة الجسمية لانها الخارجية لا وجود لها بدون الهيولى وليس شئ لان وجود بواسطة في اشوب لا يبنى اعتمادا في العروض فان الامر الممتد قبل العرض لا يبنى ذاته ولو بعد مقارنة الهيولى وكذا ما قيل المقصود تعريف الصورة الجسمية والتشويق للوحدة فلا يصدق عن مجموع ماموصوف بالوحدة الجسمية والنوعية والشخصية ثم انه مركب والتركيب لا يبنى الوحدة ووجه الاستدلال من الوحدة الدال على التشكيك بعيد غاية البعد (قوله جسمانيا) وذلك بحث في الهندسة من الاشكال الخمسة

[قول قلنا لا بأس بذلك] قبل فيه اتمام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودى وقيامه ما فيه والحق أن يقال ان إمكان القول الخارجي ولا يحصل الا مجموعا ، يمكن أن يحل عنه من مراد المرح ان التعريف للصورة الجسمية لا يلزم اترك صدق تعريف على الجزء او جوهرى لا يصح انما يصح ان لو كان التعريف لكل فان قال فصدق تعريف على الكل مع انه يصدق على المايين قلت التشويق للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران واما القول من القول الخارجي ليس الا للمجموع فمجموعهم هي في تحديقها الخارجي مداراة للهيولى التثنية وهذا لا يستلزم أن يكون القول الخارجي للمجموع ألا ترى أن ابعاد معتبر في الوجود الخارجي الى العلة ومع هذا قد يكون القول الخارجي له فقط

المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من اقوى الجسمانية (فلما المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد (قبوله) اياه (في الوجود الخارجي) كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرًا ويندفع أيضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمه (وعلى كونه حداً) مقابلاً للرسم (سكان) أيضاً (لاول) لم تثبت جنسية الجوهر (لما تحته) كما عرفته في المقولات وربما يقال ليس (الجوهر) جنساً لما تحته (ولا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية) لا بفصول عرضية (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض وازم التسلسل في الفصول) لان الجوهر يكون جنساً له الاله المفروض فلها فصول اخرى جوهرية أيضاً فيلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية (كما مر) ذلك (في لوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنساً لانواع نفس الجواهر ان يكون حذفاً لفصول تلك لانواع كما ان سائر الاحناس كذلك (وربما قيل الجوهر هو

(قوله قوله اياه في وجود الخارجي) من يتوهم العرض بحسب وجوده في الدهن

(قوله على ان هذا الشك الخ) انما اوردته في المساحة الشرقية على تعريف الجسم بلدى يمكن ان

يرسم فيه الابعاد الثلاثة متقاطعة في الزوايا القائمة

(قوله لامتناع تقوم الجوهر بالعرض) ان العرض القائم فلا يلزم ان يكون متقدماً على الجوهر اكونه مقوماً ومشاعراً عنه اكونه قائماً به واما العرض القائم بغيره فمتنع في الاحراء المحولة لامتناع حمل العرض على الجوهر ما سوطاً دون الاحراء الخارجية كالسرير فانه متقدم بطبيعة القائمة بالخش

(قوله فيلزم امتناع الخ) قد يجمع بطلان التالي بناء على عدم ثبوت تعقل شيء من الخلق

بالكنه التفصيلي

(قوله كما ان سائر الاحناس الخ) أي ليس أحاساً بمصطلح والاولم تذكره اني من اعراض طامة لها

(قوله قوله اياه في وجود الخارجي) أي قبول فرض تلك الابعاد فيه والخصص ان اراد قبول

فرض الابعاد الثلاثة الخارجية فيه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس العرض

(قوله اذا كان الوهم جوهرًا) والحق انه عرض ودكره في موقف الجوهر باعتبار انه آلة للجوهر

على النفس وقد يقاب هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المصنف الاعتراض بنفس الوهم وليس

كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره في السند الاحكام التنبؤية وبعادها وفيه

بحث دلالة الخ على مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي الموهوم وما لا اعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم

فبعد هذا الظهور مراد المصنف والاعتراض بنفس الوهم لثوهم جوهرية نظراً الى اطراد ذكره في

مباحث الجوهر

(قوله فيلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية) قد يجمع بطلان التالي لما مر غير مرة من انه

الموجود لا في موضوع فيه قيدان ليس شيء منهما ذاتيا لشيء من الحقائق الأولى (الوجود وأنه عارض للموجودات بل) هو (من المقولات الثانية) التي لا يمكن كونها جزءا للأمور العينية (و) الثاني (كونه لا في موضوع وأنه عديم لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لاجد) كيف ولا جناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد أصلا ما ذكر في تعريفه أمر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها الشك (الثاني مفهوم القابل للابعاد) وكذا مفهوم ما يمكن أن يفرض فيه الابداد الثلاثة على اختلاف العبارات (أمر عديم) فلا يصلح أن يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له (والا) أي وان لم يكن مفهوم القابل أمرا عديما بل كان أمرا موجودا (فترض) أي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل السبب التي هي من الاعراض (قائم بالذات) أي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم (فتكون) تلك الذات (قابلة له وينقل الكلام إلى قابليتها له ويتسلسل) والحاصل أن مفهوم القابل إذا كان أمرا موجودا في الخارج كانت الآية الداخلية فيه بصا كذلك وهي نسبة لا تقوم بداتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينقل الكلام إلى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات) أي الملل لو حوب انتهائها إلى أو اجب وهذا تسلسل في الآثار أي المفعولات لأن القابلية الثانية معلقة للقابلية الأولى ضرورة أن النسبة معلقة للمتمسكين فلا يكون ممتنعا (لأنك قد عدت) فيها صرا (ن هذا النوع من التسلسل) وهو أن تكون الأمور المتسلسلة موجودة معا مرتبة ترتيبا طبيعيا أو وضاعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) أي عن الشك الثاني (بأن القابلية نسبة وهو غير ما صدق

(قوله فتكون تلك الذات الخ) وأيضاً يردّ يقوم الجوهر بالعرض المحمول عليه لكونه فصلا وهو باطل
(قوله والحاصل الخ) يعني أنه يردّ التسلسل في الأمور الموحدة بناء على أن موحودية مفهوم القابل يستلزم موحودية مفهوم القابلية الداخلة فيه وموجوديته يستلزم موحودية قابلية القابلية لأن ما من شيء من الوجود الخارجي يكون الانصاف به قرع وجوده على ما حققه الفلاس الدواني
(قوله للقابلية الأولى) فالتسلسل في المفعولات وإن أريد به الاستعداد والتسلسل في الملل

لأدليل على كون شيء من الحقائق معولا بالشيء

(قوله فتكون تلك الذات الخ) وأيضاً يلزم يقوم الجوهر بعرض والمشهور أنه باطل كما أشار إليه

في الشك الأول

عليه أنه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعني ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابتناد لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكننا ندعى ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بأنه ليس فصلا فلا يكون حداً وأيضاً ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افرادة ولا شك انها ليست فصولاً له ثم ان المصنف مهد كلاماً بتحقيق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الاول ويتضح به أيضاً حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال (والآن أوان ان تذكر) وتنبيه (لما قلنا اننا لم نذكر من كيفية تركيب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس أمر مبهم) لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين (ويحصل) في الذهن (بالفصل) الذي ينضم اليه (ونصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم) الذي هو الجنس (نوعاً والفصل ليس مبهماً لينحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيأزم التسلسل في الفصول كما ذكرناه (ولا هو نفس المفهوم) أي ليس فصل الجسم نفس

(قوله ثم ان المصنف) فيه اشارة الى رد ما في شرح المقاصد من انه أورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة قبل الجدول جذا

(قوله الا في الذهن) وأما في الخارج فتعذر ان في التحصيل والوجود

(قوله أمر مبهم) أي يصلح لآواع كثيرة

(قوله لا تعين الخ) أي لا يصير مطابقاً لنوع

(قوله ينضم اليه) ان ينضم مقارنة معه فانه بوجوب تحصيل الماهية النوعية ان ما يدخل فيه ويصير

متحداً معه ولذا اعتبر الشيخ منه بان ينضم فيه وقد مر في بحث الماهية

(قوله ونصور الفصل) أي من حيث انه فصل لا من حيث ذاته

(قوله والفصل ليس مبهماً) أي ليس يحصل أنواعاً كثيرة والالم يحصل الجنس كما لان صم المبهم الى

المبهم لا يفيد التحصيل وقد يقتضى بالخاصة المركة وتحقيقه في موضع آخر

(قوله والفصل ليس الخ) فيه بحث لانه ان أراد انه لا إلهام في نفس مفهوم الفصل فسم لكنه لا يجدي

لان اللازم منه أن لا يحتاج الفصل في تحصيله الى أمر خارج عن نفس مفهومه والمفصول منها عدم احتياجه

الى فصل آخر داخل في مفهومه يحصل جزء الآخر وهو حله المبهم وان أراد انه لا إلهام له لافي نفس

مفهومه ولا في جزء فتشروع وما ذكره لا يدل عليه

مفهوم قابل الابداد (الذي هو المرض) على تقدير كونه موجوداً (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذي هو القابل) للابداد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل افتناء مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم ترد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجردة هذا تصوير ماذ كره وبقى ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حقيقياً أولاً (وثانيهما) أي ثاني المعنيين للفظ الجسم (يسمى جسماً تعليمياً اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية) الباحثة من أحوال الحكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم) والرياضة (فانهم كانوا يبتدئون بها في تعليمهم) ورياضاتهم لفوس الصبيان (لانها أسهل) ادراكاً لكونها علوماً منسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط أصلاً والمخالفات فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاثرب الى الادهان كيلا يعرض لها كلال بل تقوى به على ادراك ما هو أصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائلها أيضاً يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكة ان لا تقع) في ادراك الاشياء (دونها) أي دون اليقين فان أمكن هناك

(عند الحكم)

(قوله هو خصوصية الخ) أي الامر الخاص هو الذي مفهوم قابل للابداد ولازم قرب له
(قوله بل تلك الخصوصية) أي ذلك الامر الخاص فانه ما صدق عليه مفهوم القابل بالذات وصدقته
على الجسم والمراده بواسطة
(قوله وهو انه اذا اقيم الخ) التحقيق انه اذا اعتبر حسن مفهوم العارض في التعريف لا يكون حقيقياً وان جعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة ذلك الخصوصية كان حقيقياً
(قوله في العلوم التعليمية) الظاهر في العلم التعليمي فانه يبحث عنه في الهندسة والبحث في الحساب
عن المساحة وان كان يبحث عن الجاس التعليمي لكن من عروض العدد
(قوله منسوبة) حال عن العلوم اشارة الى وجه تسمية تلك العلوم بتعليمية
(قوله منسقة) الانساق النظام فتقوله منتظمة تأكيدهم فيها لتقرير عدم الاحتمال في تلك العلوم
(قوله لا ينازع الخ) صفة ممتلئة للاتفاق

تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوي
لانه اقرب الى ما اعتادت به (وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة
واقيد الاخير ههنا للتمييز) والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم (ولو
أردنا ان نجمعهما) أي المعنى الاول والثاني (في رسم واحد قننا هو القابل) لفرض الابعاد
المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين
الجسم الطبيعي والتعاليقي (فهذا) لدى ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو
(عند الحكماء) واما المنكاهون فقد عرفت رأيا فيه (وهو ان الجسم هو المتعيز القابل للقسمة
ولو في جهة واحدة) وقالت المنزلة هو اطويل المريض العميق قال الحكماء هذا الحد
فاسد لان (للتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط لجسميته ولا
شك في ان (الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر) من ان الخط قد لا يوجد
في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا ماهيته (وأيضا فاذا أخذنا
شمة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها أصبعين مثلا فقد نزل

(قوله وقال المنزلة الخ) أي اجترأت المنزلة هذا التعريف الماثل كما في المحاكات والاعراض
الحكماء المتأخرين كما يشير اليه عبارة الهيئات اشتهاء فلا يرد له لامي الاعتراض على المنزلة المتأخرين عنهم

[قوله وقال المنزلة الخ] هم لا يقولون الجسم التعاليقي فلا ينقص تعريفهم به ولو فرض قولهم به
لكان مرادهم جمع التعاليقي في رسم واحد كما في قول الحكماء هو الدال الخ
[قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد] يجب ان ليس المراد بما ذكر في تعريف الجسم المخطوط
والسودوح حتى يعترض بان الجسم قد لا يوجد فيه الخط بمعنى ان السطح غير لازم ماهيته بل معنى
التعريف ان الجسم هو الامر لذهاب في الجهات الثلاث ولا شئ من ذهب الجسم في الجهات الثلاث
غير لازم له اصح تعريفه به فان قال لو كان عبارة التعريف عنه لاصدائه لانه لا شئ من ذهب الجسم في الجهات الثلاث
العبارة هي اطويل امراض العميق وانما لا يطول في الكرة قال قد سبق ان الطول قد يمتد
بمعرض أولا والعرض للامتداد بمعرض ثانياً والعمق للامتداد بمعرض ثالثاً ولا شئ في تحقق
هذه المعاني في الكرة

[قوله وأيضا فاذا أخذ الخ] أجيب انه لا دلالة لعبارة التعريف على تعيين تحول والعرض والعمق
حي يرد الاشكال عند ما في الشئ من الابعاد وهذه حقيقتها تعينها بل مفهوم ان مناط الجسمية هو حلق
الطول والعرض والعمق أي الالهات في الجهات الثلاث ولا يلزم منه تدل الابعاد المعينة

عنها ما كان فيهما من الابداد وجسميتها باقية) يعنيها فلا تكون الابداد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها لجسم (وهذا) الذي ذكره في الشمعة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصل وكون الجسم متصلاً واحداً في نفسه لا معصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب لجسم منه كما هو مذهبها ومذهب المعتزلة (فلم يحدث) في الشمعة شيء لم يكن (ولم يزل) عنها (شيء) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة فيها (من طول الى عرض) او بالعكس (او تقول المراد) بقولهم الطول العرض العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقبل الجسم هو المقسم والمراد قبوله للقسم) لاوتويع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه (ثم اختلف المعتزلة) بعد تفانيهم على ذلك الحد (في اقل ما يتركب منه الجسم) من الجوهر الفرد (فقال الصام لا يتألف) الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسيأتي) تقرير مذهبهم واطالة ابصاراً (وقال الجبائي) يتألف الجسم ويتحصل (من ثمانية اجزاء) لا من اقل منها وذلك (بان يوضع حرف فيحصل الطول و) يوضع (جزآن)

(قوله فلا تكون اح) و ان اردت حذف الطول والعرض وصدق كان معنى التعريف ما يصف بحسب الاعداد الثلاثة في ضمن أي فرد كان ماله الى قنونه لا اعداد ثلاثة كما لا يخفى سواء على اثبات الكمية أي هذه الثلاثة ترد على الاولين الثلاثة من رسوم كليات انشده دون المعتزلة الذين ط.

(قوله من انتقلت لاجزاء الح) هي قبل الطول والعرض والعمق وقد مدادها الجسمية بدقة والصور انما هو في وصاف لاجزاء رتبة عن أصل الطول والعرض والعمق هكذا يدعى ان يجمع هذا الكلام (قوله وتقول هذا) ما ذكره الشيخ في هذه جوهراً للحكماء هذا اعتراض على الاول ولا يتم ذلك على رأي المعتزلة لان الجسم عندهم مركب من السطوح والسطوح من الخطوط فالخطوط كالمحصول المتعاضدة على روافد قائمة موحودة عندهم في الجسم لا يمكن وجوده بدونها فيصح تعريف الاعداد الموحودة بالفعل ويهدى سبيل عدم ورود الاعتراض من الاعتراض لوجود الاعداد الثلاثة في كونه عندهم وكون الاعداد الثلاثة معنى الحطوط والسطوح الجوهرية معونة للجسم

[قوله أو قوله الح] قوب المعتزلة لاجزاء الفعل لا يعني هذه الاردة لان مكان فرض شيء غير وجوده بالفعل والمنتقى على تقدير القول بها هو الامتدادات الفرعية لا مكان فرضها وقوله فقال النظام] فان قلت سيحج في انصاف الثاني ان الجسم عنده مؤلف من اجزاء مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك العرب قد يجوز عنده اجزاء مجتمعة أيها فريق يريد بالاجزاء الغير الشبيهة بجواهر غير متناهية مركباً كل منها من الاجزاء المجتمعة

آخران (على حثبه فيحصل المرض و) يوضع (أربعة) أخرى (فوقها) أي فوق الأربعة الأولى (فيحصل العمق وقال الملا ف) يتحصل الجسم (من ستة) لامن أقل منها وذلك (بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) يتحصل الجسم (من أربعة أجزاء بأن يوضع جزآن وبجنب أحدهما جزء) ثالث (وفوقه) جزء (آخر) وبذلك يصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع الابعاد يتركب من جزئين أو ثلاثة ليس جوهرًا فردًا ولا جسمًا عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) أي من جزئين منفردين أو من ثلاثة منفردة (أم لا) وبالجملة فالقسم في جهة واحدة يسمونه خطأ وفي جهتين سطحًا وهما واسطتان بين الجواهر الفرد والجسم عندهم ودخلتان في الجسم عندنا (والنزاع لفظي) راجع الى اصطلاح لفظ الجسم على المؤلف المقسم ولو في جهة واحدة أو على المؤلف المتقسم في الجهات الثلاث (فتعده الى ما يجدي) من المباحث المعنوية ثم انه أشار الى بطلان تعريفات متقولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) من المعتزلة في تعريف الجسم (هو القائم بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الموجود و) قول (هشام هو الشيء باطل) لانتقاض الاول بالباري تعالى والجواهر الفرد وانتقاص الثاني بهما وبالعرض أيضًا وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان في هذه التعريفات فسادًا آخر لان هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة) بل تخالفها فانه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة وانسباط ابعاد وتأليف أجزاء) لفظ الجسم بحسب لامة بني عن التركيب والتأليف وليس في هذه الأقوال انباء عن ذلك

(قوله ثم انه أشار الى) فإشار الى ان قوله وما هو كقول الصالحية كلام مستقل ليس متعلقًا بما قبله معطوف على قوله قال المعتزلة وانقصود منه بيان بطلان التعريفات المتقولة عن بعض المتكلمين سوى ما ذكر

(قوله والنزاع لفظي) والقول بان النزاع في انه هل يكفي في حقيقة الجسم التركيب مطلقًا أم لا يجيد معويه لا محالة أيضًا على ان الجسم على ماذا يصاق كما لا يخفى

(قوله وما هو كقول الصالحية) عطفت اما على ما يجدي كما هو الملازم لكلام الشارح وأقرب دراية في تعده الى ما يدل الراد على بطلان ما على الصغير المنصوب في قوله فتعده أي تعده التعريف الذي هو مدح كقول الصالحية وعلى كلا الوجهين فتعده هو مستدأ و باطل حيزه وكقول الصالحية معترض أو حيز وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول

(قوله لا تعص الاوب بالباري تعالى) فان قلت لغايم يلزمون ذلك مع ان التزام الكرامية مدكور في الاطيات قلت الكلام تحقيق لا التامى فالزامهم لا يصح كما سبق مثله

(ثم الجزء السادس من الموقف - وبه الجزء السابع أوله المقصد الثاني)

﴿ فهرست الجزء السادس من كتاب المرافف ﴾

صفحة	صفحة
٧٧ المقصد السابع	٢ النوع الثاني وفيه مقاصد
٧٧ النوع الرابع وفيه مقاصد	٧ المقصد الاول
٧٧ المقصد الاول	١٧ المقصد الثاني
٨٤ ٤ ٤ الثاني	٢٤ المقصد الثالث
٨٦ المقصد الثالث	٢٦ المقصد الرابع
٤ ٤ الرابع	٢٧ المقصد الخامس
٨٨ ٤ ٤ الخامس	٢٩ المقصد السادس
١٠٠ ٤ ٤ السادس	٣٦ المقصد السابع
١٠٢ ٤ ٤ السابع	٤٢ المقصد الثامن
١٠٦ ٤ ٤ الثامن	٤٣ المقصد التاسع
١٠٨ ٤ ٤ التاسع	٤٣ المقصد العاشر
١٠٩ ٤ ٤ العاشر	٤٦ المقصد الحادي عشر
١٢١ ٤ ٤ الحادي عشر	٤٩ المقصد الثاني عشر
١٢٢ ٤ ٤ الثاني عشر	٥١ المقصد الثالث عشر
١٢٩ ٤ ٤ الثالث عشر	٥٦ المقصد الرابع عشر
١٣٤ النوع الخامس وفيه مقاصد	٦٤ النوع الثالث وفيه مقاصد
١٥٤ المقصد الاول	٦٤ المقصد الاول
١٤٤ ٤ ٤ الثاني	٦٦ ٤ ٤ الثاني
١٥١ الفصل الثالث وفيه مقاصد	٦٧ ٤ ٤ الثالث
١٥٥ المقصد الاول ١٥٥ المقصد الثاني	٧٠ ٤ ٤ الرابع
١٥٩ المرصد الرابع وفيه فصلان الفصل الاول	٧٣ ٤ ٤ الخامس
١٨٩ الفصل الثاني ١٨٩ المقصد الاول	٧٣ ٤ ٤ السادس

DATE DUE

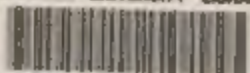
MAY 4 1966

201-6503

Printed
in USA

12948390

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0112948398

OUTLER STAGE

FEB 17 1977
MAR 24 1977

